This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 285 859

YB 22850

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

UNIV. OF CALIFORNIA

# Apologie der christlichen Moral.

Darstellung des Verhältnisses der heidnischen und christlichen Ethik, zunächst nach einer Vergleichung des ciceronianischen Buches „de officiis“ und dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius

von

**Dominikus Leitmeir.**

Gekrönte Preisschrift.

München 1866.

Verlag der Kranzfelder'schen Buchhandlung in Augsburg.

UNIV. OF
CALIFORNIA

BJ1203
L4

Seinem

hochverehrten Gönner und Lehrer,

dem Hochwürdigen Herrn

**Dr. Valentin Thalhofer,**

o. ö. Professor der Theologie an der königl. Ludwig-Maximilians-Universität und Direktor des herzoglich georgianischen Klerikalseminars in München.

596174

# Vorrede.

Die von der hochwürdigen, theologischen Fakultät unserer Alma Mater für das Jahr 1864/65 gegebene Preisaufgabe: „das Verhältniß der heidnischen und christlichen Ethik soll in einer Vergleichung des ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius nachgewiesen werden," bot mir eine sehr willkommene Gelegenheit, einerseits in den Schriften der Väter mich des Näheren umzusehen und anderseits die klassische Literatur des Heidenthumes, bei deren Studium man so leicht über der Form die Seele vergißt, von der inneren, ethischen Seite aus kennen zu lernen. — Die vorliegende Schrift ist das Resultat meines Unterfangens. — Das Statut unserer Hochschule, welches die Adspiranten akademischer Grade zur Vorlage einer gedruckten Dissertation verpflichtet, hat mich dazu vermocht, dieses Werkchen der Oeffentlichkeit zu übergeben. Den Titel „Apologie der christlichen Moral" glaubte ich demselben um so eher vindiciren zu dürfen, als der heilige Ambrosius selbst ihn mir nahe gelegt hat.

Dem Kritiker, welcher berufen ist, die wissenschaftlichen Leistungen am streng kritischen Maßstabe zu messen, kann nicht unbekannt sein, wie schwierig es ist, Schriften, welche sich über die gleiche Materie

verbreiten, deren Autoren aber auf ganz verschiedenem Standpunkte gestanden haben, zu vergleichen und Parallelen zu ziehen, ohne den Fluß der Rede zu hemmen, oder die ganze Darstellung zu verflachen.

Einer weiteren Erklärung über die Lösung der Aufgabe glaube ich mich um so mehr begeben zu sollen, als bereits ein objectives Urtheil über diese Arbeit vorliegt.

Die Schwierigkeiten, welche einem unbekannten Autor, der ganz allein steht, von den Chefs der ersten Verlagshandlungen, denen ich allenthalben im Gewande des Tutiorismus begegnete, gemacht zu werden pflegen, haben einen nicht günstigen Einfluß auf die Gestaltung dieser Schrift geäußert, denn sie bestimmten mich, den Text der Belegstellen, welche ich dem Wortlaute nach in der Preisschrift angeführt habe, zu eliminiren und mich auf Citate zu beschränken.

Noch muß ich erwähnen, daß die ersten drei Druckbogen in Folge eines Mißverständnisses vor dem Eintreffen der Revision die Presse verließen, weßhalb ein Corrigenda-Verzeichniß nothwendig wurde.

München, den 9. März. 1866.

Der Verfasser.

# Inhalt.


Seite

Einleitung . . . . . 1

## A. Allgemeine Ethik.

§. 1. Die Philosophen als Lehrer und Träger heidnischer Bildung und Sitte . . . . . 21
§. 2. Ethisches Princip der Stoa . . . . . 25
§. 3. Ethisches Princip des Cicero und Ambrosius . . 40
§. 4. Zusammenhang der Religion und Moral . . . 43
§. 5. Das sittliche Ideal der Stoa und des Christenthumes 47
§. 6. Vollkommene und gesetzliche Tugenden. Pflicht und Rath 50
§. 7. Intention . . . . . 54
§. 8. Einheit des sittlich Guten . . . . . 60
§. 9. Werth und Bedeutung der Tugend . . . . . 62
§. 10. Collissionsfälle . . . . . 67
§. 11. Das Böse . . . . . 69
§. 12. Gradunterschiede unter den Pflichten, Tugenden und Lastern 72

## B. Besondere Ethik.

§. 13. Aelteste Auffassung der einzelnen Tugenden bei den Griechen . . . . . 75
§. 14. Die Klugheit — Weisheit . . . . . 77
§. 15. Gerechtigkeit . . . . . 81
§. 16. Tapferkeit . . . . . 84
§. 17. Mäßigung in der Form der Enthaltsamkeit und Keuschheit . . . . . 88
§. 18. „Mäßigung in Gestalt der Demuth . . . . . 94
§. 19. Demuth in ihrer äußeren Erscheinung. Anstand und Bescheidenheit . . . . . 97
§. 20. Sanftmuth und Geduld . . . . . 99
§. 21. Pflichten gegen das eigene Leben . . . . . 101
§. 22. Ehre und guter Name . . . . . 104

| | Seite |
|---|---|
| §. 23. Selbstmord | 107 |
| §. 24. Nächstenliebe | 110 |
| §. 25. Freundschaft | 113 |
| §. 26. Feindesliebe | 117 |
| §. 27. Wohlthätigkeit | 119 |
| §. 28. Falsche Arten der Wohlthätigkeit | 123 |
| §. 29. Verschwendung | 126 |
| §. 30. Irdischer Besitz und Eigenthumsrecht | 128 |
| §. 31. Habsucht und Geiz | 131 |
| §. 32. Treue im Handel und Wandel | 136 |
| §. 33. List und Betrug | 138 |
| §. 34. Der Eid | 141 |
| §. 35. Erzwungener Eid — Meineid | 148 |
| §. 36. Beruf | 151 |
| §. 37. Staat | 154 |

UNIV. OF CALIFORNIA

# Einleitung.

Ein Freund der Wahrheit wird nie anstehen, großen und edlen Geistern, welches Säkulum sie auch hervorgebracht hat, durch ein billiges Urtheil gerecht zu werden, wenn gleich ihre Schöpfungen den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr genügen. Wer wollte auch die Leistungen vergangener Jahrhunderte an dem streng kritischen Maaßstabe messen, welcher an die Geistesprodukte von gestern und heute mit vollem Rechte angelegt zu werden pflegt! Ein gewaltiger Umschwung, eine große Bewegung auf geistigem Gebiete hat längst den Standpunkt, auf welchem die Leuchten der Vorzeit gestanden, in ein freieres Feld hinausgerückt. Gleich wohl stehen, würdigt man die jeweiligen Verhältnisse, viele produktive Geister, welche vor tausend und mehr Jahren wie Streiflichter ihre Zeit erhellten, bis zur Zeit unübertroffen, um nicht zu sagen, unerreicht da. Ich brauche nur von den Dichtern einen Homer, von den Rednern einen Demosthenes und unter der großen Zahl von Philosophen die Namen „Plato, Aristoteles" nennen, so wird man zugestehen, daß diese Lichter des heidnischen Alterthums, wenigstens was Originalität anlangt, zur Stunde noch unübertroffen geblieben sind. Und wenn wir uns die Jugendzeit des Christenthums näher besehen, so begegnen uns hier Männer, welche die Bausteine zum Riesenbaue der christlichen Kirche zusammengetragen und bei dieser Arbeit eine Kraft entwickelt haben, welche nur gewaltige Geister besitzen. Ich erinnere blos unter den vielen Herolden der patristischen

Zeit an Augustinus, diese Säule des christlichen Bekenntnisses, dessen Riesenkraft der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand für die katholische Sache dienstbar gemacht hat.

So hat das klassische Heidenthum, so die christliche Väterzeit Männer gehabt, die der spätesten Nachwelt, wenn diese billig genug ist, beim Urtheile über jene Geister deren Zeitverhältnisse zu würdigen, Bewunderung abringen und einen Vergleich mit den größten Männern der letzten Jahrhunderte aushalten.

Unter jene Geistesgrößen des Alterthums, die in ihren Werken sich ein bleibendes Denkmal gesetzt haben, zählt zweifelsohne auch Cicero. Nicht oft begegnen uns in der Geschichte Männer, die, wie er, so viele und so seltene Gaben in einer Person vereinigten. Er, der kluge Staatsmann, welcher durch Umsicht und Wachsamkeit sein Vaterland gegen einen Catilina geschirmt; der durch seine überzeugungsvolle und hinreißende Beredsamkeit so vielen Clienten vor dem römischen Tribunal Freisprechung erkämpfte, dieser Cicero fand noch Zeit, die Philosophie zu hegen und zu pflegen. Hat er es auch auf diesem Gebiete nicht zur Selbstständigkeit gebracht; mußte er sich vielmehr in allen spekulativen Erörterungen an griechische Muster anlehnen; so dürfen wir doch seine philosophischen Leistungen, um diesem Manne gerecht zu werden, nicht unterschätzen, zumal wenn wir in's Auge fassen, daß er es gewesen, welcher zuerst die Philosophie auf römischen Boden verpflanzte. Freilich vermochte er nicht dieses Kind griechischen Geistes in Italien wie in eine zweite Heimat einzuführen, das Gepräge der römischen Philosophie verrieth leicht ihre Herkunft; sie war und blieb bei allen Eigenthümlichkeiten ein Ableger der griechischen Philosophie. Sprache und Geist der Römer war nicht im gleichen Grade wie bei den Griechen für die spekulativen Disciplinen ausgebildet. Bei den Griechen war Sprache und Philosophie neben und

miteinander aufgewachsen; mit der Fortbildung der Einen war die Entwicklung der Andern Hand in Hand gegangen. Die Römer aber mußten einer fremden Philosophie ihre bereits vollständig ausgebildete Sprache anpassen. Schon dieser Umstand mußte nachtheilig auf Klarheit und Bündigkeit der Begriffe wirken. Außerdem hatte der Grieche einen angeborenen Hang und viel Anlage zur Spekulation, indeß dem Römer mehr ein praktischer Sinn eignete. Daher finden wir auch in Cicero's Schriften, daß die Principienlehre und die spekulative Erörterung schwieriger Fragen überhaupt jene Klarheit und Genauigkeit vermissen läßt, die seine Schriften sonst auszeichnet, wo es gilt einen praktischen Gedanken zu denken und niederzulegen. Ueberdieß war Cicero zu sehr mit den politischen Ereignissen seiner Zeit, die ihn so nahe berühren mußten, beschäftigt, als daß er jene Muße gefunden hätte, die ein tieferes Eingehen in die Fragen über das Größte und das Kleinste, um mit Plato zu reden, erheischte. Der Zweck seiner Studien war nicht die Philosophie; er wollte sich zum Staatsmanne heranbilden und hatte deßhalb den größten Fleiß auf die juridische Beredsamkeit verwendet, da diese und das Schwert allein in der römischen Republik einem Plebejer, — und ein solcher war ja Cicero — den Weg zu den höchsten Staatsämtern bahnen konnten. Cicero pflegte die Beredsamkeit des Berufes wegen, während er die Philosophie nur um der Beredsamkeit willen, oder aber als Trostmittel gegen Widerwärtigkeiten lieben lernte. Daß er gleichwohl die hohe Bedeutung der Philosophie für das Leben zu würdigen gewußt, erhellt sattsam aus seiner Lobrede auf dieselbe. Voll Begeisterung ruft er aus [1]): Philosophie, du Leistern durch's Leben, Freundin der Tugend und Feindin der Laster; was wäre ich; ja nicht

[1]) Cicero Tuscul. quaest. lib. V.

nur ich, was wäre das ganze menschliche Leben ohne dich! Du hast Städte gegründet, die zerstreuten Menschen zu einer Gesellschaft vereinigt, ... hast Gesetze erfunden, bist Lehrerin der Sitten gewesen; zu dir fliehen wir, bei dir erholen wir uns Hilfe u. s. w. Eine solch' warme Begeisterung für die Philosophie theilte das römische Volk nicht mit Cicero. Diese Nation betrachtete jede Frucht, die nicht auf ihrem Boden gewachsen war, mit mißtrauischem Blicke. Der römische Nationalstolz konnte sich nicht vertraut machen mit dem Gedanken, daß ein Volk, welches fast den ganzen damals bekannten Erdkreis zu seinen Füßen gelegt, von einer besiegten Nation die Philosophie, welche es ohnehin für leicht entbehrlich erachtete, entlehnen sollte. Der Römer ehrte die Rechtswissenschaft und Beredsamkeit; am meisten aber die Kriegertugend und Kriegskunst, weil der Vortheil hiebei in die Augen sprang. Gerade der Kriegskunst hatte dieses stolze Volk seine große Macht und sein hohes Ansehen, seine ganze Größe zu danken. Deßhalb ward sie wie ein Schooßkind gepflegt. Cicero selbst preist sie als die erste Tugend, wenn er sagt: Die Kriegertugend übertrifft Alles; sie hat Rom ewigen Ruhm gebracht; sie macht den Erdkreis unserem Befehle gehorchen und die ganze Stadt deckt und schützt die Kriegertugend unter ihrem Schilde.

Von der Philosophie aber wußte sich der praktische Sinn des Römers keinen Nutzen abzusehen. — Ein schwer in die Wagschale fallendes Motiv seiner Abneigung gegen Philosophie lag auch darin, daß er gewahrte, wie mit ihr der Weichlichkeit Thür und Thor geöffnet wurde und wie das Sittenverderbniß in der Schule der Epikureer, deren Doktrin Phädrus dem Cicero zugänglich gemacht, eine erschreckliche Breite gewonnen hatte [1]).

---

[1]) Lactantius de falsa sapient. c. 17.

Der Römer sah also in der Philosophie wie eine gefährliche Feindin der Jugendkraft und Kriegertugend, welcher der auf so viele Triumphe stolze Quirite die Herrschaft über den Erdkreis verdankte, so auch eine Gegnerin der guten Sitten, ja sogar den Staat, diese Central-Anstalt religiös-sittlicher und socialer Institutionen, glaubte man von ihr bedroht. Schon in den Schriften eines Lukretius hatte das römische Volk das Gift epikureischer Denk- und Sinnesweise eingesogen und die für die Moralität so verderblichen Grundsätze jener Schule wurden, sobald sie einmal in Rom bekannt waren, von der römischen Jugend gar bald praktisch durchgeführt. Die Satiren des Horaz, der die epikureische Denk- und Lebensart allenthalben verfolgt und geißelt, dabei aber selbst sich von den Grundsätzen Epikurs nicht ganz loszuringen und frei zu halten vermag, beweisen der Nachwelt zur Genüge, welchen Einfluß die Eiferer der stillen Sinneslust in Rom geübt haben. Unter solchen Verhältnissen mag es nicht mehr auffallend erscheinen, daß in Rom die Philosophie, da man sie von der schwärzesten Seite aus kennen gelernt hatte, mit scheelen Augen angesehen wurde, so daß Cicero es für nothwendig finden mußte, bei den Römern sich wegen seiner philosophischen Versuche zu entschuldigen. Tullius selbst hatte wohl erkannt, daß die Philosophie, wie sie von Epikurs Jüngern gepflegt wurde, ein Gift wäre, vor welchem er seine Römer schützen müßte. Er war aber weit entfernt, deßhalb weil diese Wissenschaft in der epikureischen Schule ausgeartet war, die Philosophie überhaupt in Bausch und Bogen zu verwerfen; hatte er ja durch Diodot schon eine weit bessere Richtung in der stoischen Schule kennen gelernt. Den Grundsätzen dieser Schule glaubte Cicero besonders in der Ethik folgen zu sollen und sie den Römern wie eine Stütze in den nunmehr zerklüfteten und schwankenden Verhältnissen anempfehlen zu können.

Allein er wagte noch nicht offen das herrschende Vorurtheil der Römer und ihren Widerwillen gegen alles was Philosophie hieß, zu bekämpfen. Um den Nationalstolz seiner Landsleute nicht zu verletzen, gab Cicero dem fremden Kinde einheimische Namen und römische Färbung. So ausgestattet glaubte er diese Tochter der griechischen Halbinsel in die Kreise des römischen Adels einführen zu dürfen. Bereits hatte ein griechischer Autor in Rom Bahn gebrochen. Es war Panätius, dessen Schrift „περὶ τοῦ καθήκοντος“ daselbst willige Aufnahme gefunden hatte. Diese Schrift des Panätius war es auch, welche Cicero als Mustervorlage zu seinem Werke „de officiis“ gebrauchte. Nur wenige Ueberreste sind von Panätius Pflichtenlehre zerstreut auf uns gekommen; aber selbst diese wenigen Bruchstücke lassen unschwer erkennen, daß Cicero bei Abfassung seiner Schrift „de officiis“ auf den Schultern des Panätius gestanden habe. Die Disciplin der Stoiker, wie ihr Panätius in seiner Abhandlung „von den Pflichten“ das Wort redet, übte auf Cicero eine so große Anziehungskraft aus, daß er ohne Bedenken sich an dieses griechische Muster anlehnte. Diese Lehre schmeichelte seinem stolzen Selbstbewußtsein; hier sah er die Menschenwürde auf eine schwindelnde Höhe der Gottgleichheit erhoben und ein Ideal aufgestellt, das er längst gesucht hatte. Gleichwohl mochte er doch nicht in den engeren Verband dieser Schule aufgenommen sein, weil er sich von einem Systeme nicht die Grenzmarken seines Forschens setzen lassen wollte. Seinem ungebundenen Geiste sagten am meisten die sehr dehnbaren Gesetze der neuen Akademie zu. Dieser Schule konnte er angehören, ohne Einbuße zu erleiden in seiner Forschfreiheit; konnte ihr Jünger sein und doch die ihm zusagenden ethischen Grundsätze der Stoa entlehnen. Der Akademiker durfte von jeder Schule die Gesetze, welche ihm plausibel erschienen, als Grundsätze seiner eigenen Schule acceptiren.

Die Skepsis der neueren Akademie ließ dem Wissenstriebe den weitesten Spielraum, wenn und so lange ihr starres Princip der Wahrscheinlichkeitstheorie gewahrt blieb. Cicero hat das Verdienst die irrlichternden Grundsätze der skeptischen Akademie gemildert zu haben.

Er brachte die Ideen in Zusammenhang mit der Wahrheit, ohne Idee und Wahrheit zu identifiziren. Seinen Probabilismus und verfeinerten Skepticismus suchte er durch Annahme angeborner Ideen, die sich mit der Ausbildung der physischen Kräfte zugleich entwickeln, eine feste Basis zu geben. Entschieden wies er den Vorwurf, daß seine Schule durch ihre Zweifelsucht das Auffinden jeglicher Wahrheit unmöglich mache, zurück mit dem Bemerken [1]): Wir unterscheiden uns von anderen Philosophen nur dadurch, daß wir von Wahrscheinlichkeit, diese von Gewißheit reden. Wenn die Philosophen, zu denen ich zähle, Alles zu bestreiten pflegen, so thun sie es nicht, um Alles zweifelhaft zu machen, sondern weil man nicht klar erkennen kann, auf welcher Seite die Wahrscheinlichkeit liege, wenn man nicht die Gründe allseitig zusammenhält und durchforscht.

Von diesem Standpunkte eines skeptischen Eklektizismus aus nun beleuchtete Cicero die aus der stoischen Disciplin herübergenommenen Sittengesetze mit einer aus der täglichen Erfahrung entnommenen Casuistik. Statt seine Theorie durch Beispiele zu erhärten, leitete er aus den Beispielen seine Theorie ab, um nur so den Klippen spekulativer Untersuchung zu entgehen. Stieß er auf schwierige, metaphysische Probleme, so kam ihm die stoische Disciplin zu Hilfe, diese ließ ihn durch einen materialistisch-pantheistischen Sensualismus für die metaphysischen Wahrheiten in der äußern Natur eine leichte Erklärung finden.

---

[1]) Cicero de off. II, 2.

Auf diese Weise wurde die Sittenlehre losgerissen von der Religion. Die Ethik ist aber nur in und neben der Religion lebensfähig; sobald sie des religiösen Momentes entkleidet wird, tritt die Zerfahrenheit ein. Das Losgetrenntsein der Religion von der Sittenlehre ist das Hauptgebrechen, an welchem alle heidnischen Moraltheorien mehr oder weniger kranken. Die ganze Geschichte der Moralphilosophie beweist zur Genüge, daß die Sittenlehre in der Religion nur festen Halt gewinne, ohne eine religiöse Grundlage aber in der Luft hänge.

So sehr sich die Moralphilosophen abgerungen haben, ein befriedigendes, ethisches Lehrgebäude aufzuführen, so ist ihnen doch nicht mehr gelungen, als daß sie im besten Falle bei dieser Sisyphus-Arbeit zum Bewußtsein ihrer Schwäche und Ohnmacht gekommen sind. Was der Eine aufgebaut, das suchte ein Anderer wieder einzureißen, und in dem ununterbrochenen Kampfe der verschiedenen, philosophischen Sekten, welche oft die schmählichste Kampfesweise nicht verschmähten, war wie ihre Kraft so auch ihr Ansehen beim Volke geschwächt worden. Cicero fühlte zwar die Mängel der Moralphilosophien seiner Zeit und erkannte ganz richtig in einem falschen Begriffe vom letzten Endzwecke den Grund dieser Mangelhaftigkeit; aber er ist im Auffinden des letzten Grundes nicht glücklicher gewesen, als die Philosophen der Vergangenheit und seiner Gegenwart. In der Religion ein Fundament für die Ethik zu suchen, daran dachte Cicero so wenig als seine Zeitgenossen, die er gleichwohl tadelte, bemerkend: daß es gewisse ethische Lehrgebäude gebe, in denen die Begriffe vom letzten Endzwecke alle Moral auf den Kopf stellen [1]). Denn, fährt er fort, wer sein höchstes Gut so bestimmt, daß es mit der Tugend in keinem nothwendigen Zusammenhange steht

[1]) Cicero de off. I, 2.

und den Werth der Handlungen nach den äußern Vortheilen, nicht nach der innern Güte bemißt, der kann, wenn er seinen Grundsätzen treu bleibt und nicht zuweilen die bessere Natur über die Theorie die Oberhand gewinnt, weder Gerechtigkeit, noch Freigebigkeit, noch Freundschaft üben. Nur jene Philosophen, bemerkt Cicero selbstgefällig, können im Zusammenhange mit ihren Grundsätzen eine Pflichtenlehre aufstellen, die das sittlich Gute für das einzige oder doch für das höchste Gut halten. So gegründet dieser Vorwurf ist, so ungereimt ist er im Munde Cicero's, der, während er Andere tadelt, denselben Fehler begeht. Auch Cicero hat Mittel und Zweck nicht zu unterscheiden gewußt und so ist seine Tugend, anstatt den Weg zum höchsten Gute zu zeigen und zu führen, selbst auf den göttlichen Thron gestiegen, wo sie von Cicero und allen stoischen Moralphilosophen durch Sophismen personifizirt worden ist. Durch derartige philosophische Operationen ließ sich aber das Volk den Glauben an eine Gottheit nicht entreißen, und so mußte Cicero, so die übrigen Philosophen des Heidenthums, so sehr ihr Inneres sich dagegen sträubte, sich doch wieder dem Volksglauben anbequemen, wenn sie nicht als gottlose Frevler gehaßt und verfolgt sein wollten.

Deßhalb spricht Cicero in seiner Pflichtenlehre auch einmal von Pflichten gegen Gott; ja er nennt sie sogar an erster Stelle [1]); allein er weiß nicht anzugeben, worin diese Pflichten bestehen. Er weiß nicht einmal, was man unter dem göttlichen Wesen sich denn eigentlich zu denken habe. Sein Gott tritt einmal als Naturkraft, ein andermal als der menschliche Geist, als Vernunft, ja selbst als freie, Alles beherrschende und von Nichts bedingte Gottheit auf [2]). Wohl nimmt er auch eine göttliche Vorsehung an,

[1]) Cicero de off. II, 3.

[2]) Cicero Tusc. I, 27.

die sich aber nur auf große Ereignisse erstreckt. Daß Gott um Geringes sich bekümmere, dieß schien einem Cicero als der Gottheit unwürdig. Ganz im Widerspruche mit dieser von ihm der Gottheit vindicirten Eigenschaftlichkeit sagt er an einer andern Stelle [1]): die Gottheit sei der menschliche Geist. Dieses vermessene Wort ist aus der Seele des ganzen Stoizismus gesprochen. Eine solche Anschauung vom göttlichen Wesen erklärt allerdings leicht, warum Cicero und warum alle stoischen Moralphilosophen in ihrer Sittenlehre das religiöse Moment außer Acht gelassen und das ethische Lehrgebäude lediglich auf Natur- und Vernunftgesetze construirt haben. Die Religion hielten sie nur für nothwendig, um das durch ein überkluges Vernünfteln so wenig befriedigte Bewußtsein der großen Menge zu befriedigen. Das Verhältniß Gottes zum Sittengesetze, zur Wahlfreiheit, zur Bestimmung des Menschen kennen zu lernen, war dem Volke ein Bedürfniß und den Philosophen ein unlösbares Problem, weil sie Gott nicht als ein absolutes, persönliches Wesen faßten.

Das heidnische Volk sonderte sich deßhalb von den Philosophen, die sich berufen glaubten, Führer des Volkes zu sein, in der That aber zumeist dessen Verführer waren, ab und legte sich in seiner Neigung zum Anthropomorphismus ein Gottesbild zurecht, das alle menschlichen Eigenschaften, selbst die gröbsten Fehler und Laster an sich trug. Daß ein solcher Gottesbegriff nicht einen besonders wohlthätigen Einfluß auf die Sitten der Menschen zu üben vermöge, leuchtet unschwer ein und hat die Geschichte zur Genüge bewiesen. Unter solchen Verhältnissen konnten ethische Disciplinen im Heidenthume auftauchen, die vom thierischen Instinkte eingegeben erscheinen oder als Produkte des rohen Empirismus erkennbar sind. Die Tugend trat in den

[1]) Cicero de off. III, 10.

heterogenſten Geſtalten auf. Die Anhänger der einen Disciplin verdächtigten und bekämpften die Schüler einer anderen und machten es ſo dem redlichen Beobachter ſchwer, das Wahre herauszufinden.

Die Verzerrung der Gottesidee bei dem Volke; ſeine geiſtige Knechtung, Entwürdigung und Verthierung; der Zwieſpalt unter den Philoſophen; die Kreisbewegung, in welche ſie unbewußt mit ihren bodenloſen Theorien hineingeriethen, indem ſie eine abſolute Tugend perſonificirten, ohne dafür eine concrete Realität zu finden [1]): dieſe traurigen Verhältniſſe weckten immer ſtärker das Bedürfniß nach einer ſicheren Richtſchnur des religiös-ſittlichen Lebens. Cicero [2]) erkannte wohl, daß die auf ſich ſelbſt geſtellte Vernunft die ſittliche Aufgabe nicht zu löſen vermöge; daß ein Stärkerer kommen müſſe, um die Wirren auf dem geiſtigen und ſocialen Gebiete zu heben und die furchtbaren Schäden zu heilen, welche die immer mehr und mehr entartenden Philoſophen-Schulen angerichtet hatten; gleichwohl klammerte er ſich immer ängſtlicher an die Philoſophie an, von ihr allein das Heil erwartend. Aber die Blüthezeit der Philoſophenſchulen war vorüber und wollte nicht wiederkehren. Das Unſicherwerden aller metaphyſiſchen Wahrheiten in den letzten zwei Jahrhunderten vor Chriſtus leiſtete zwar der Ausbreitung des Skepticismus, wie er in der neuern Akademie hervortrat, gewaltigen Vorſchub; aber zu einer feſten Schule konnten ſich die Anhänger der Akademie nicht mehr vereinigen. Die ſpeculative Wiſſenſchaft war längſt von ihrer Höhe herabgeſunken und es fand ſich unter den jetzigen Philoſophen kein Geiſt mehr, der an das Genie eines Plato und Ariſtoteles hinanreichte und welcher Kraft genug beſeſſen hätte, der herabgekomme-

[1]) Aulus Gellius noct. Atticis XVII, 19.

[2]) Cicero Acad. II, 31. cf. Tuscul. quaest. lib. V.

nen Philosophie wieder aufzuhelfen. An die Stelle ernster Denker waren zur Zeit Cicero's Sophisten getreten [1]) und es war keine Ehre mehr, Philosoph zu heißen. Eine Lockerung und Auflösung der menschlichen Gesellschaft war bereits eingetreten; das religiöse Bewußtsein verzerrt bei den Heiden und verflacht bei den Juden. Beim Volke der Offenbarung war der typische Kult zum Buchstabendienst herabgesunken, in dem eine schaale Legalität die innere Verkehrtheit übertünchte.

In dieser Zeit der Revolution und der Wirren trat jenes epochemachende Ereigniß ein, das bei seinem Aufblitzen das Dunkel der Geister erhellte, die Finsterniß verscheuchte, die Kinder der Finsterniß aber blendete.

Die Erscheinung des Erlösers im Fleische ist ein Aufgang der Sonne, um welche die Geister wie Planeten kreisen und von der sie Licht und Wärme erhalten. So klein die Anfänge des Christenthums auch waren, so stand es doch bald als weltumbildende Macht da, deren Ausbreitung keine menschliche Kraft Schranken setzen konnte. Die Menschheit mußte sich den alle Zustände des religiös-sittlichen und socialen Lebens wohlthätig umgestaltenden Einfluß des Christenthums gefallen lassen. Der Umschwung, den diese größte aller Erscheinungen hervorbrachte, war der einer regenerirenden Kraft. Die Verhältnisse und Zustände, unter welchen das Christenthum neues Leben verbreiten sollte, waren der Art zerrüttet, daß nur jener helfen konnte, auf den die Völker seit der Verkündung des Protevangeliums hofften. In der Zeit der größten politischen Umwälzungen trat der König aller Könige, der von Heiden und Juden ersehnte Restaurator in die Welt; aber diese nahm ihn nicht auf, weil er, statt in der gehofften Gestalt

[1]) Aul. Gellius noct. Atticis XVII, 10. cf. Cicero ad. Piso 16, §. 36. cf. Hor. ep. I, 4. 15.

eines weltlichen Mächthabers in Knechtsgestalt erschienen war. Gleichwohl drang sein Wort unaufhaltsam in alle Schichten der menschlichen Gesellschaft, umbildend, ordnend, neugestaltend. Das sittlich-religiöse Leben sollte, wie bisher veräußerlicht, nun ein Leben im Geiste und in der Wahrheit werden [1]).

Das Christenthum, in dieser neuen Gestalt auftretend, mußte den antiken Standpunkt überwinden und einen furchtbaren Entwicklungsprozeß durchmachen, bis es sich durch all' die unzähligen Hindernisse, die ihm das Heiden- und Judenthum in den Weg gelegt, freie Bahn gebrochen hatte. Vor Allem mußte die Menschheit zum Bewußtsein ihrer wahren Bestimmung gebracht werden. Das Christenthum hatte auch die Mittel, dem Menschen die Erreichung dieser Bestimmung zu ermöglichen und zu erleichtern. Es bot eine objektive Moralität an und gab ihr in der Religion ein Fundament. Gott will das Gute, weil es gut ist. Gut hat Gott die Welt erschaffen, damit das Werk den Meister verherrliche. Dieses innere Princip des sittlich Guten kündigte sich äußerlich als göttliches Gebot an und so war die Verbindung zwischen Religion und Moral hergestellt, und der vernünftigen Kreatur ein letzter Endzweck gegeben, nämlich der: Gott zu verherrlichen.

Hatte die heidnische Moralphilosophie das Gute wie das Böse nur vom ästhetischen Gesichtspunkte aus betrachtet, so wurde nun das Gute als Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen erkannt, das Böse als Gegensatz gegen die göttliche Heiligkeit, als Auflehnung gegen den göttlichen Willen verabscheut. Der Wissensaristokratismus der heidnischen Philosophie, welcher nicht anstand, die Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntniß der Natur zu finden, mußte von seiner Höhe herabsteigen und mit dem demüthigen

[1]) Joh. IV, 23.

Glauben an eine Autorität und Offenbarung friedliche Gemeinschaft machen. Der Geist und göttliche Charakter des Christenthums konnte dem Ratiocinium nicht mehr jene ausschließliche Herrschaft und das Monopol des Erkennens und Wissens zugestehen, wie dieß im Heidenthume der Fall war. Das Christenthum bot auch übernatürliche Wahrheiten zur Bereicherung des menschlichen Geistes, und diese konnte die Vernunft nicht aus sich heraus construiren, sondern sie wurden von der positiven Offenbarung dem Gläubigen als Glaubenswahrheit übermittelt.

Darum, sagt der Apostel, wurden viele heidnische Philosophen mit Blindheit geschlagen, weil sie den Erfolg ihres Forschens sich zuschrieben und nicht Gott die Ehre gaben. — Wenige Philosophen waren so demüthig, daß sie die Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenlichtes zur Erforschung schwieriger Probleme einsehen und anerkennen wollten. Nur ein Plato war religiös genug, um dem Sokrates zu Thimäus sagen zu lassen:

Wohlan: Thimäus, ruf, wie es Sitte ist, die Götter an! Thimäus. Fürwahr, mein Sokrates, da es allgemeine Sitte ist, ja gleichsam Religion, daß die, welche sich mit der Principienfrage beschäftigen, die göttliche Hilfe anrufen; um wie viel mehr ziemt es dann uns, den göttlichen Beistand anzuflehen, da wir das Universum erforschen wollen, wenn wir nicht von wilder Raserei und unheilbarem Wahnsinne hingerissen werden sollen!

Ein solcher Gedanke war den meisten Moralphilosophen, vor Allem aber der wissensstolzen Stoa, die ihren Weisen selbst über die Gottheit erhob, ferne gelegen. Der Hochmuth hatte sie der vergötterten Natur überantwortet. Aufgabe des Christenthumes war es, den Geist des Menschen aus diesen Banden der Natur zu befreien, und seinem Blicke ein herrlicheres Ziel zu eröffnen. Es brachte den Menschen zum Bewußtsein des Wesens der Sünde und

des Verderbens, welches die Sünde in die Welt gebracht hat. Die Offenbarung sagte dem Menschen, was die Vernunft, welche selbst durch die Sünde umdunkelt und ihres ursprünglichen Glanzes beraubt worden, ihn nur hatte ahnen lassen: daß Gott dem Menschen eine Aufgabe gegeben und ihn ausgerüstet habe mit den zur Lösung dieser Aufgabe nothwendigen Kräften; daß der Mensch aber untreu gewesen und daß in Folge dieses Ungehorsams sein Wille geschwächt, zum Bösen geneigt und aufgelegt worden sei; dann daß die Natur, die von Cicero noch als Norm für die menschliche Handlungsweise angesehen wurde, nicht eine sichere Richtschnur der Moralität abgebe, sondern daß diese Natur durch die Sünde zur Unnatur geworden und deßhalb nicht mehr ethisches Princip sein könne.

Das Bewußtsein der Heiden von der Menschheit als einem großen, zusammengehörigen Ganzen, welcher Idee Plato schon Realität geben wollte, ohne daß es ihm gelungen wäre, auch nur seine Schüler zur Fortführung seines Planes zu vermögen, diese Idee wurde vom Christenthum durch Hinweisung auf einen gemeinsamen Stammvater allgemein zur Anerkennung gebracht und verwirklicht in der Kirche. Die Schranken des Partikularismus und einseitigen Nationalismus des Heidenthums wurden vom Christenthume beseitigt. Wie bisher die Religion der Staatsform, so wurde nun der Staat der christlichen Religion angeformt. War vorerst der Staat als einzige und ausschließliche Form zur Verwirklichung der Idee der Menschheit angesehen, so trat jetzt in der Kirche eine zweite aber geistige Anstalt an die Seite des Staates, welcher wie dieser hauptsächlich für das leibliche Wohl seiner Unterthanen, so vorzüglich für deren geistige Bedürfnisse sorgte. Das so sehr entartete Familienleben ward durch Hinweis auf seine ursprüngliche Bestimmung veredelt; das heilige, aber vom Heidenthume entweihte und zerrissene Band der

Ehe wieder geknüpft; ein Endzweck dem Streben des Einzelnen und der Gesammtheit gegeben und so der geistigen Zerfahrenheit eine wohlthätige Schranke gesetzt.

Schon begannen die ersten Keime des Christenthums sich zu entfalten; schon fühlte das Heidenthum, daß seine Kräfte brechen; da machten die Philosophen noch eine letzte Kraftanstrengung, um sich der Alles umgestaltenden Macht des Christenthums zu erwehren und ihre eigene Existenz noch einige Tage zu fristen; doch ohne Erfolg. Wohin das Licht des Christenthums seine Strahlen geworfen, da mußte der fahle Schein des Heidenthums erbleichen. Plotinus überschaute mit hoffnungslosem Blicke die Gräber derer, die vor ihm die Philosophie gepflegt hatten; er mußte erkennen, daß der Glanz der Schulen und mit ihm der Eifer für die Philosophie erloschen sei. Selbst die sonst so belebte Stoa war verlassen und die Akademie verödet. Vor Plotinus Augen lag der todte Körper der antiken Philosophie und er war nicht im Stande, denselben wieder in's Leben zu rufen. Er hatte vor sich liegen abgeschlossene, philosophische Systeme, er konnte prüfen, sichten, die Mängel derselben ausbessern; aber es gelang ihm nicht, all' die Lücken zu schließen, welche von den Meistern waren offen gelassen worden. Die christliche Disciplin, welche in den heil. Büchern ihm zugänglich gewesen, hätte ihn belehren sollen, daß die heidnische Philosophie im Christenthum einen Erklärer erhalten habe, und daß die evangelische Lehre ganz dazu angethan sei, die ungelösten Probleme der speculativen Wissenschaft zu beleuchten und zu lösen, sowie die vielen Systeme zu einem einzigen System zu verschmelzen.

Doch Plotinus verkannte seine Aufgabe und glaubte gerade durch Negirung und Verdächtigung der neuen Lehre für die alte Philosophie wieder Boden und Sympathie zu gewinnen. Das Christenthum war für ihn ein Stein des

Anstoßes, an dem er zerschellte. Er verwischte selbst die schönen Züge der heidnischen Ethik, welche an die christliche Moral anstreiften und machte es sich zur Aufgabe, die Gegensätze von Heidenthum und Christenthum recht schroff einander gegenüber zu stellen. Die dem christlichen Principe so nahe verwandte Idee des Plato von der Gott-Aehnlichkeit (ὁμοίωσις τῷ θεῷ) ließ er fallen und knüpfte an die nicht einmal erwiesene Trias des Plato an.

Seiner sittlichen Anschauung fehlte das Agens aller Tugenden, die Früchte tragende Liebe.

Wie die Stoa so betrachtete auch Plotin das Böse als nothwendig zum sittlichen Entwicklungsprozesse; man müsse sich stolz über dessen Wirkungen hinwegsetzen, ohne sich davon aus der Apathie stören zu lassen. Wo war an solchen Gedanken noch das Gepräge platonischer Denk- oder Sinnesart erkennbar! Der Neuplatonismus hatte die Gedanken dieses großen Meisters wohl verzerren, aber nicht deuten und ergänzen können. Der Schlüssel zum Verständnisse der platonischen Philosophie war für Plotinus verloren; dort, wo er ihn hätte finden können, verschmähte er es, ihn zu suchen, und da sein Geist nicht an das Genie Plato's reichte, so sanken unter seiner rauhen Hand die erhabenen Ideen desselben zur politischen Spekulation herab.

Der Neuplatonismus hätte nie sein Haupt so kühn erheben dürfen, wenn nicht eine weit verbreitete Secte innerhalb des Christenthums, nämlich der Gnosticismus, ihm die Waffen an die Hand gegeben haben würde. Die contemplative Richtung des Neuplatonismus lähmte alle sittliche Thätigkeit. Gleichwohl hatte derselbe noch Anknüpfungspunkte für das Christenthum.

Nicht zu verkennen ist sein Einfluß auf die Schule der Alexandriner [1]), welche die Contemplation mit der prakti-

[1]) Clemens Alex. strom. VI.

schen Durchführung der evangelischen Räthe verband. Dieses Streben nach einem vollkommenen Leben artete im Gnosticismus in eine falsche, übertriebene Askese aus. Ihr Dogma: „die Materie sei der Sitz des Bösen" legte als sittliches Princip sehr nahe „die Losreißung von der Materie", oder aber die Schwächung und Erschöpfung der Materie durch Ausschweifung. Ein solcher Grundirrthum mußte begreiflicherweise von allen Seiten den Krieg gegen sich heraufbeschwören und in der That veranlaßte auch der Gnosticismus sowohl auf heidnischer als auf christlicher Seite eine Menge apologetischer Schriften [1]), bei welcher Anstrengung die Trümmer und Ueberreste der platonisch-pythagoreischen Schule ihre letzten Kräfte verbrauchte.

Den Philosophen-Schulen gegenüber begannen nun die Kirchenlehrer theologische Schulen zu gründen und was diesen noch vom Platonismus anhängen mochte, war die contemplativ-asketische Richtung, die aber durch den Geist des Christenthums die erforderliche Correktion erhielt. Eine Vorliebe zur Askese und Contemplation finden wir mehr oder weniger in den ersten christlichen Jahrhunderten bei allen Kirchenvätern. Man berief sich hiefür auf das Wort Christi an den reichen Jüngling: „Wenn du vollkommen sein willst, geh hin, verkauf, was du hast und gib den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben [2]). Clemens von Alexandrien hat diesen Ausspruch des Heilandes zum Gegenstande seiner Betrachtung gemacht und ihn dahin erklärt: daß damit einer übergesetzlichen Vollkommenheit das Wort gesprochen sei. Der Herr habe damit die Geldgier als ein Hemmniß zur Seligkeit bezeichnet, nicht aber alle zeitliche Habe verachten geheißen.

Diese Auffassung theilt auch der heil. Ambrosius, so

---

[1]) Plot. ctr. Gnostic. c. 15. cf. Irenaeus adv. haer. III. 1.

[2]) Math. XIX, 16. cf. Clemens Alex. strom. I.

sehr bei ihm die zur Strenge neigende Ansicht allenthalben sich geltend macht. Er mißt in seiner Schrift „von den Pflichten", wozu ihm Cicero's gleichnamiges Buch vor Augen gelegen hatte, die heidnischen und insbesondere die stoischen Begriffe, wie sie Tullius in seiner Pflichtenlehre niedergelegt hat, an den christlichen Begriffen [1]) und überträgt Cicero's Eintheilung der Pflichten in mittlere — μέσα — und vollkommene Pflichten — κατορθώματα (medium — perfectum) auf die christliche Lehre vom pflichtmäßigen Guten und von der übergesetzlichen Vollkommenheit. Die strengere Ansicht findet an unserem Kirchenlehrer stets einen beredten Vertheidiger. Oft hält er Pflicht und Rath nicht auseinander und confundirt gesetzliche und vollkommene Tugenden. So sagt er: der Christ dürfe sein Leben nicht gegen einen widerrechtlichen Angriff vertheidigen, weil er Gefahr laufe, indeß er sein Leben vertheidige, die Pietät zu verletzen [2]). Diese strenge Auffassung der sittlichen Verpflichtung hinderte ihn nicht, praktische und lebensfähige Gedanken in seine Darstellung zu verflechten.

Unbenommen bleibt ihm das Verdienst, als der Erste die christliche Ethik in ihren Vorzügen und Gegensätzen gegenüber der sittlichen Anschauung des Heidenthums in helleres Licht gebracht und eine systematische Darstellung der christlichen Sittenlehre wenigstens versucht zu haben.

Der streng wissenschaftliche Geist, wie er aus den Schriften seines Schülers, des heil. Augustin, hervorleuchtet, begegnet dem Leser der Pflichtenlehre des heil. Ambrosius allerdings nicht; deßhalb aber darf unser Kirchenlehrer keinen Abbruch an seiner Größe erleiden, da diese seine Schrift noch keine Mustervorlage systematischer Darstellung

[1]) Ambr. de off. I, 11 u. III, 2.
[2]) Ambros. de off. III, 4.

gehabt hat und der Reichthum der Gedanken die gefällige Form ersetzt. Seine Pflichtenlehre zeigt, in wie weit man an die ethischen Begriffe des Heidenthums die christliche Sittenlehre, ohne dem christlichen Charakter Eintrag zu thun, reihen könne, indem man das Gewand der heidnisch-philosophischen Ethik den christlichen Begriffen anzupassen sucht. Ambrosius hat hier zuerst die Grundpfeiler der Moralphilosophie „Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit" im christlichen Sinne beleuchtet. Bei ihm begegnen wir zuerst dem Namen „Kardinaltugenden" [1]), der von nun an vorherrschend obigen vier Grundtugenden beigelegt wurde, wiewohl Ambrosius nicht gerade diese unter Cardinaltugenden verstanden wissen wollte. Wie Cicero urgirt auch er die Pflicht, der Natur gemäß zu leben, aber er versteht darunter nicht die auf sich selbst gestellte Vernunft wie Tullius, sondern die ursprüngliche Natur, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorging, von der Gott sah, daß sie gut war. Mit großer Vorliebe kommt er im Laufe seiner Darstellung auf diesen Urzustand zurück und mißt an dieser Idee die Sittlichkeit der von der Erbsünde verderbten Zuständlichkeit.

[1]) Ambros. de sacramentis III, 2.

# A. Allgemeine Ethik.

## §. 1. Die Philosophen als Lehrer und Träger heidnischer Bildung und Sitte.

Die Philosophie gilt, wie schon ihr Name sagt, als ein Kind griechischen Geistes [1]), wenn gleich andere Völker, z. B. die Inder vielleicht mehrere Jahrhunderte vor den Griechen die Philosophie gepflegt haben. — Der Engländer Colebrooke brachte im Jahre 1816 einen reichen Schatz von Sanskrit-Schriften nach Europa, von denen die sogenannten Veda nach dem Urtheile verlässiger Männer bis über das 13. Jahrhundert vor Christus hinaufreichen, während in Griechenland erst mit Thales (640 — 550 v. Chr.) die Geschichte der Philosophie anhebt.

Wenn gleichwohl diese indischen Völker nicht als älteste Culturvölker in der Geschichte auftreten, so hat dieß seinen Grund darin, daß sie in sich abgeschlossene Stämme bildeten, die mit den übrigen Völkern keine Communikation unterhielten, mit ihnen nicht in geistige Berührung kamen, sondern sich alle Mühe gaben, fremde Sitte fern zu halten und isolirt zu bleiben.

Der griechische Geist aber strebte nach Außen, und suchte seine geistigen Errungenschaften auch andern Völkern zugänglich zu machen und so tritt griechische Kultur schon frühzeitig nicht blos auf der heimischen Halbinsel, sondern auch in Italien, in Kleinasien, ja selbst auf afrikanischem Boden zur Erscheinung.

Der üppige Geist der Griechen war fruchtbar in der Poesie, besonders im Drama erreichte er den Gipfelpunkt

[1]) Diog. Laert. προοιμ. I, 5.

künstlicher Vollendung. Die bedeutendste Erscheinung griechischer Produktivität aber ist die Philosophie. Von ihr entlehnten nicht nur die heidnischen Philosophen der Nachbarländer Griechenlands, sondern auch mehr oder weniger die christlichen Philosophen aller Perioden. Die Alexandriner-Schule verwerthete griechische Philosophie für bessere Zwecke; das Mittelalter, die Scholastik, suchte die aristotelischen Leistungen hervor, um sie als Rahmen der christlichen Philosophie zu benützen; und die Philosophen der Neuzeit werden wohl auch zugestehen, daß sie sich an griechischen Mustern gebildet, an griechische Meister sich angelehnt haben. Die unglücklichen Resultate des Ratiociniums, wie sie in der neueren Philosophie als Pantheismus, Scepticismus, Materialismus u. s. w. sich breit machen, sind alle schon vor mehr als 2000 Jahren an's Licht getreten — Alles schon dagewesen. — Wie jetzt, so gab es auch im heidnischen Griechenland viele Heerlager der Philosophen. Zuerst nannte man die Freunde der speculativen Wissenschaft Weise. Heraklides von Pontus aber legte nahe, daß Niemand weise sei als Gott allein; wer die Weisheit liebe, sei ein Freund der Weisheit, ein Philosoph. Nach Diogenes hätte sich Pythagoras zuerst Philosoph genannt. Eben dieser Gewährsmann nennt Thales und Pherekydes die Väter der Philosophie. Die an Thales sich anschließenden Philosophen nannten sich jonische Philosophen, weil ihr Meister Thales in Milet, in Jonien gebürtig war, indeß die Partei des Pythagoras die italische Philosophie repräsentirte, weil Pythagoras die Philosophie hauptsächlich auf italischem Boden gepflegt haben soll. Der Vater der jonischen Philosophie zählte zu seinen geistigen Söhnen Telauges, Xenophanes, Parmenides, Zeno den Eleaten, Leukippus, Demokrit und unter Andern auch Nausiphanes, Nausikydes, endlich Epikur. Eine viel reichere Verzweigung fand die jonische Philosophie. Auf den Stifter Thales

folgten sich Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Archelaus und Sokrates, der zuerst die Philosophie auf das sittliche Gebiet hinüberlenkte. Von Sokrates zweigten sich drei Ausläufer ab. Den ersten Zweig bildeten Plato, Gründer der alten Akademie, dann Speusippus, Xenokrates, Polemon, Krantor, Krates, Arcesilaus, Stifter der mittleren Akademie, Lakydes, Gründer der neuen Akademie, Karneades, Klitomachus u. s. w.

Als Schößlinge des andern Zweiges erscheinen Antisthenes, Diogenes, Krates und die drei Meister der Stoa: Zeno, Kleanthes und Chrysippus.

Der dritte Zweig beginnt mit Plato's Schüler Aristoteles und endet mit Theophrast.

Von den Philosophen nannten sich die Einen nach der Heimath, wie die Cyrenaiker; Andere nach ihrem Lehrorte wie die Akademiker und Stoiker; Andere nach ihren Grundsätzen, wie die Cyniker; wieder Andere nach ihren Meistern wie die Sokratiker, Epikureer. In den verschiedenen Philosophenschulen wurde bald die Physik, bald die Dialektik oder die Ethik mit besonderer Vorliebe gepflegt.

In der ältesten Philosophie der Griechen, der jonischen, neigte sich die Speculation besonders der Natur und ihren Erscheinungen zu, während die italische Speculation, wie sie von Pythagoras angebahnt worden, sich mehr nach dem inneren Wesen der Dinge umsah. Beide Richtungen vereinigten sich in der attischen Philosophie.

Die Ethik trat, nachdem Sokrates die Philosophie auf die Erkenntniß des inneren Menschen hingewiesen hatte, in der attischen Philosophie zumal als Hauptgegenstand der Philosophie in den Vordergrund. Es drängte sich nun vor Allem die Frage nach der Bestimmung des Menschen, nach dem höchsten Gute und nach der Glückseligkeit dem spekulativen Beobachter auf. Sokrates ideale Auffassung ließen jedoch seine Schüler wieder fallen. Bald traten

ethische Disciplinen hervor, welche die sittlichen Errungenschaften eines Sokrates und seines treuesten Schülers, Plato, vernichteten. Besonders artete die sittliche Weltanschauung aus in dem Zweige der jonischen Philosophie, welche mit Antisthenes beginnt. Antisthenes sittlichen Grundsätze „Tugend ist das einzige Gut; des Menschen Bestimmung ist tugendhaft zu sein" wurde von den späteren Cynikern zu unlogischen Consequenzen geführt. Am meisten aber leistete, was Verzerrung sittlicher Grundsätze anlangt, der Kyrenäer Aristippus mit seiner Schaar von Nachbetern. Nach ihm ist des Menschen höchstes Gut das sinnliche Vergnügen. Die Glückseligkeit erstrebten die Jünger Aristipps nur um der sinnlichen Lust willen. Soweit ist selbst Epikur nicht gegangen; denn dieser [1]) verschmähte die aufregende Lust und ereiferte sich für die leidenschaftslosen sinnlichen Genüsse. Derjenige Zustand, in welchem das Gemüth frei ist von aller Aufregung, frei ist von Furcht und von Schmerz, ist nach Epikur der Gegenstand menschlichen Strebens. Er verachtete den momentanen Sinnenreiz, welcher den Menschen aufregt, und verlangte nur nach jenen Lüsten, welche der Mensch ohne Gefahr für seine Seelenruhe genießen kann.

Das menschliche Wesen beruht nach Epikurs Ansicht auf der Harmonie der natürlichen Kräfte, von denen die Eine geistige Gesetzmäßigkeit, die Andere freie sinnliche Thätigkeit verlangt; diese Kräfte sind Vernunft und Sinnlichkeit. Die Lust betrachtete Epikur nicht wie die Aristippeer als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zwecke. Zweck war ihm Stillung der Begierlichkeit; denn die Befriedigung der natürlichen Triebe erachtete er als die Bedingung zur Erlangung der Gemüthsruhe [2]), seines höchsten Gutes. Wir bedürfen der sinnlichen Lust nach Epikurs

[1]) Diog. Laert. X, 136. cf. Cicero de fin. II, 5.

[2]) Diog. Laert. X, 129.

Dafürhalten nur dann, wenn die Begierlichkeit darnach verlangt. Je weniger unsere Sinnlichkeit nach ihr verlangt, desto glücklicher sind wir. Eine mäßige und einfache Lebensweise erhält den Menschen gesund; deßhalb, sagt Epikur, soll man einfach leben; gewährt ja selbst das Brod und das Wasser, wenn wir ein Bedürfniß darnach fühlen, die höchste Lust.

Hält man diese Gedanken Epikur's mit den Grundsätzen der Stoiker zusammen, so ergibt sich ein praktischer Gegensatz zwischen Beiden. In der Stoa begegnet uns die Tugend als absolutes Vernunftgesetz; in der Schule Epikur's löst sich diese Tugend auf, gewährt Freiheit im Genusse und gibt der Lust den Namen Tugend, in so fern sie die Begierlichkeit und ihre Triebe stillt, und so das höchste Gut, Seelenruhe, schafft. Der Stoiker ringt nach Idealen, der Epikureer sucht Realität. Die stoische Philosophie verirrt sich im Gebiete des Idealen; und die epikureische Philosophie hat sich in ihrem Streben nach Realisirung des Idealen zu Tode gerungen. Der Stoiker schwebt mit seinen Vernunftideen in der Luft und der Epikureer versumpft im Schlamme der Erde.

## §. 2. Ethisches Princip der Stoa.

Cicero setzt in seiner Schrift „von den Pflichten", die hier verglichen werden soll mit der gleichnamigen Schrift des heiligen Ambrosius, die Grundsätze der Stoa allenthalben als bekannt voraus. Es kann daher der Klarheit der nachfolgenden Erörterung und Darstellung nur dienlich sein, wenn die Principienlehre der Stoiker wenigstens in den allgemeinsten Grundzügen und kurzen Umrissen gezeichnet und vorausgeschickt wird.

Der Stoiker, in seinem Streben, die menschliche Natur auf die höchste Höhe zu schrauben und zu vergöttern, betrachtete von seinem pantheistischen Standpunkte aus die

sittliche Weltordnung und die Relation der ethischen Aufgabe des Einzelnen auf die Gesammt-Aufgabe der ganzen Natur wie das in einander Greifen der einzelnen Theile eines großen Organismus zu einem gemeinsamen Zwecke. Die Harmonie der mit der menschlichen Natur zugleich gesetzten Kräfte war der Zielpunkt der sittlichen Bestrebungen des Stoikers, und in dem harmonischen Zusammenwirken aller in sich schon vollkommenen Menschen sollte die Gesammt-Aufgabe der ganzen Natur zur Realisirung kommen.

Hiebei mußte vor Allem die Frage [1]) nach einem obersten und letzten Grunde, mußte die Frage nach einem einheitlichen Principe, in welchem alle übrigen Sittengesetze wie in ihrem Centrum sich zu einem höchsten Grundgesetze vereinigen, in Erörterung gezogen und zur Lösung gebracht werden. Von der richtigen Lösung dieses Problems, — dieß anerkannten die heidnischen Moralphilosophen ohne Ausnahme — hing die Haltbarkeit des ganzen auf dem gefundenem Principe aufgeführten, ethischen Lehrgebäudes ab.

Zeno, der Meister und Vater der stoischen Schule hat als obersten, sittlichen Grundsatz das naturgemäße Leben an die Spitze seiner Ethik gestellt [2]). Um diesen Satz zu begründen, ging die stoische Schule von dem Gedanken aus [3]), daß jeder Mensch ein Theil der ganzen Natur und als solcher verpflichtet sein, an der Gesammt-Aufgabe der gemeinsamen Natur in so ferne mitzuarbeiten, als er seine eigene, individuelle Natur mit dem Gesetze des All' in Einklang bringe und so durch Lösung seiner speciellen Aufgabe auch die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe der ganzen Natur fördere.

---

[1]) Seneca ep. 95. cf. Cicero de off. III, 4. cf. Cicero de finib. V, 6.

[2]) Diog. Laert. VII, 1. 86.

[3]) Diog. Laert. VII, 1. 87.

So schön die hier zur Aussprache gebrachte Idee einer sittlichen Weltordnung ist, so mußte dieser Gedanke für den Stoiker doch eine unfruchtbare Idee bleiben, weil er von seinem pantheistischen Standpunkte aus einen Einigungspunkt der teleologischen Beziehung der Theile und des Ganzen unmöglich finden konnte. Eben weil der Stoiker in dem allgemeinen, verkörperten Naturgesetze seinen Zeus sah [1]), also statt eines persönlichen göttlichen Wesens eine pantheistische Gottheit sich dachte, die, selbst der Natur und ihren Gesetzen unterworfen, sich den Entwicklungsproceß der Welt, ohne ihn zu bedingen, gefallen lassen, ja diesen Prozeß selbst mitmachen mußte: so konnte die stoische Schule kein einheitliches, unabänderlich feststehendes Prinzip finden. Von einem solchen pantheistischen Standpunkte aus ist es schlechterdings unmöglich, um einen festen, einheitlichen Grundgedanken die relativ verschiedenen Sittengesetze zu gruppiren und in Relation mit demselben zu bringen. Der Stoiker will einerseits in dem Ideale seines Weisen eine empirische Persönlichkeit einführen, in welcher und durch welche sein ethisches Grundgesetz verkörpert sein und Gestalt haben soll; aber anderseits muß er doch selbst wieder zugestehen, daß er in seinem Weisen sich nur ein Ideal zurechtgelegt habe, für welches er keine konkrete Realität finden könne [2]). Einen denkenden Geist konnte ein solches Scheingebilde nicht befriedigen. Deßhalb sahen sich innerhalb der stoischen Schule selbst wieder rege Geister nach einem im praktischen Leben leichter durchführbaren Principe um, ohne zu einem Resultate gekommen zu sein; so tauchen in dieser Schule bald so viele ethische Grundgesetze wie Philosophen auf. Doch klammern sich Alle wieder an der Vernunft fest; denn diese bewies sich in der Empirie als die

[1]) Diog. Laert. VII, 1, 87.

[2]) cf. Aul. Gellius noct. Atticis XVII, 19.

sicherste Führerin. Deßhalb gebietet der so redlich nach Wahrheit forschende Seneka, indem er Natur, Vernunft, Gott identificirt, die Vernunft wie eine allmächtige Gottheit zu verehren und ihr zu gehorchen [1]). Willst du Alles zu deinen Füßen legen, so unterwirf dich der Vernunft. Der Vernunft gehorchen, der Natur gemäß leben und tugendhaft sein sind für Seneka und für Alle Stoiker drei verschiedene Ausdrücke für denselben Begriff.

Die Sucht nach Selbstüberhebung, Vergötterung der eigenen Vernunft und Autonomie trübte wie bei den übrigen stoischen Philosophen so auch bei Epictet die erhabensten Gedanken. So hat er den schönen Grundsatz „Es ist Bestimmung, in Allem der Gottheit zu gehorchen [2]),“ wieder aufgegeben, weil er ihn für unvereinbar hielt [3]) mit der Unabhängigkeit und Autonomie, von welcher allein der Stoiker glaubte, daß sie den Menschen glücklich zu machen vermöge. Die absolute Willensfreiheit, welche einem stoischen Sinne so sehr schmeichelte, wollte keine Unterordnung des eigenen Willens unter den göttlichen. Eine Willensfreiheit im Sinne Epictet's wäre in der That ein großes Gut, wenn des Menschen Wille nur schon im Guten fixirt wäre. Aber bei der verkehrten, durch die Sünde verderbten Zuständlichkeit der Natur und der geistigen Kräfte des Menschen wäre eine solche Freiheit ein sehr gefährliches Geschenk; sie wäre nichts anderes als zügellose Ungebundenheit und ganz geeignet, den Menschen so recht zum Sklaven der Sünde, zum Knechte der niedrigsten Leidenschaften zu machen. Wenn Epictet an einer andern Stelle gleichwohl wieder sagt: der Mensch ist Gott Gehorsam schuldig, wie der Soldat dem Cäsar, so ist dieß, aus stoi-

---

[1]) Seneca ep. 37.
[2]) Epictet. I, 20.
[3]) Epictet. diss. I, 12.

scher Seele gesprochen, kein Widerspruch; denn diesen Gott erblickt Epictet in der Vernunft. Wenn [1]) er Gott und das absolut Gute identificirt und dieses absolut Gute als das Ziel sittlicher Bestrebungen hinstellt, so verliert dieser an sich wahre Gedanke allen Werth, da unter diesem absolut Guten, unter diesem Gotte von Epictet ein pantheistisches Wesen verstanden wird [2]). Sagt er ja selbst an einer andern Stelle: „Wenn du etwas Gutes willst, so such' es in dir selbst!"

Das sind die Grundsätze eines Mannes, den sein Zeitalter für eine Leuchte gehalten, und den selbst unser größter Kirchenlehrer, der heil. Augustin, für den edelsten der stoischen Philosophen erklärt hat [3]).

Der schon tiefer im Christenthume stehende und gekrönte Stoiker, Kaiser Marc. Aurel. Antoninus, mit dem die Reihe der stoischen Philosophen sich abschloß, hat in seiner Moralphilosophie noch mehr Anklänge an die christliche Ethik als Epictet. Von frühester Jugend an der stoischen Philosophie ergeben, blieb er ihr auch noch auf dem Throne treu und glaubte in ihr ein Trostmittel gegen die Mißgeschicke zu besitzen. Sein Grundsatz ist: Man solle dem besseren Ich gehorchen [4]). Was er darunter verstanden wissen will, dazu gibt er an einer späteren Stelle den Commentar, wo er sagt: Das Höchste ist: Der Vernunft und Gott gehorchen [5]). Recht diesen Satz verstanden, würde die christliche Moraltheologie ihn acceptiren können, nimmermehr aber im Sinne Antonins, wonach Gott und Vernunft identisch wären. Antonin erklärt sich näher dar-

---

[1]) Epictet. diss. II, 8.
[2]) Epictet. diss. II, 2. cf. Diog. Laert. VII, 1 c. 64. 119.
[3]) August. de civit. Dei IX, 9.
[4]) Antonin. XI, 21.
[5]) Antonin. XII, 31.

über, daß er die Vernunft vergöttere, indem er sagt[1]: sie stillt die Triebe; hält die Begierlichkeit nieder und beherrscht die Einbildungskraft. Erwägt man, wie hoch der Stoiker die Apathie schätzte; wie er in der Gefühllosigkeit die Seelenruhe, das größte Glück des Menschen ersah; wie er in der Vernunft das einzige Mittel zur höchsten Tugend, zur Apathie[2] erkannte; so läßt sich diese Vergötterung der Vernunft leicht erklären. Die Idee, von welcher Zeno, der Meister der stoischen Schule, ausgegangen ist: daß alle Menschen für einander geschaffen und neben der speziellen noch die Gesammt-Aufgabe zu lösen verpflichtet seien, zieht sich unverändert durch die lange Kette stoischer Philosophen hindurch und ist von Antonin, dem letzten[3] Philosophen dieser Schule ebenso warm vertheidigt worden, wie vom Stifter derselben.

## §. 3. Ethisches Princip des Cicero und Ambrosius.

Wenn Cicero[4], im Hinblicke auf Theophrast und die Schule Epicurs, sagt, daß es gewisse Disciplinen in der Philosopie gebe, in denen die Begriffe vom letzten Endzwecke die Ethik verkehren, so hat er, ohne es zu wollen und zu wissen, seiner Schule selbst ein böses Wort geredet. Gesteht er[5] doch selbst, daß die Neu-Akademiker — und als solchen führt sich Cicero in seiner Pflichtenlehre ein — nur von Wahrscheinlichem, niemals von Gewissem reden. Vom Gesichtspunkte eines solchen verfeinerten Skepticismus aus wäre wohl die Annahme eines ethischen

---

[1]) Antonin. IX, 7.
[2]) Diog. Laert. VII, 1. 117.
[3]) Antonin. XI, 13.
[4]) Cicero de off. I, 2.
[5]) Cicero de off. II, 2.

Principes unmöglich. Indeß [1]) hat er nach eigenem Geständnisse sich bei Abfassung seiner Pflichtenlehre auf stoischen Standpunkt gestellt, weil ihre Vorstellungsart ihm edler däuchte, als die der übrigen Schulen. Er konnte sich um so leichter an die ethischen Grundsätze der Stoa halten, als die Akademie ihrem Schüler erlaubte, jedweden Gedanken, der im Garten einer andern Schule gewachsen, als den seinigen zu acceptiren, wenn er ihm annehmbar und wahrscheinlich schien.

Die Natur steht auch in Ciceros [2]) Pflichtenlehre, als allgemeines Gesetzbuch aller Völker, obenan. Aengstlich sucht er nach einem ethischen Principe und da er dasselbe in dem Grundgesetze der Stoa „naturgemäß leben", gefunden zu haben glaubt, so betont er wiederholt die Nothwendigkeit eines obersten Sittengesetzes und greift [3]) alle jene philosophischen Systeme an, nach deren Anlage das Auffinden eines ethischen Principes unmöglich gemacht ist. Ein Grundsatz, sagt Cicero [4]), muß als oberstes Gesetz Norm sein für alle Pflichten. Hat man den höchsten und letzten Grund, das Princip der Ethik gefunden, so ist damit auch der Lebensweg und eine Norm für alle Pflichten gefunden [5]). Was er unter obersten Gesetze versteht sagt er in seiner Schrift „de legibus": Gesetz ist die höchste Vernunft, eingepflanzt in unserer Natur; sie gebietet, was wir thun und verbietet, was wir meiden sollen [6]). Wie wenig Cicero ein Bewußtsein von einem über die Natur erhabenen, die Natur selbst beherrschenden Gesetze hat, beweist er dadurch, daß er sich selbst bis zur Behauptung

[1]) Cicero de off. III, 4.
[2]) Cicero de off. III, 5.
[3]) Cicero de off. I, 2.
[4]) Cicero de off. III, 4.
[5]) Cicero de fin. V, 6.
[6]) Cicero de leg. I, 6.

hinreißen läßt [1]): daß, wer der Natur als Führerin folge, nie vom Wege der Tugend abirren werde. Was der Stoiker höchstes Gut nennt [2]), nämlich „der Natur gemäß leben", heißt, sagt Cicero, soviel als nach innerer Vollkommenheit unter allen Umständen streben; die äußeren unserer Natur angenehmen Sachen zu wählen oder zu verschmähen, je nachdem sie mit jener zurecht bestehen können oder nicht. Als Hauptpflicht stellt er voran: daß der Mensch der Natur treu bleibe [3]). Für jede Handlung, wenn sie mit den Gesetzen der Natur übereinstimmen soll, müssen wir vernünftige Gründe anführen können [4]). Im engsten Zusammenhange mit dem ethischen Principe bringt Cicero die Beurtheilung des Guten und Bösen. Er stellt sich hier auf den Standpunkt der Aesthetik und erklärt als Gut [5]), was der Natur und Würde des Menschen entspricht. Unter den lebenden Wesen empfindet der Mensch allein was Ordnung ist; er allein hat einen Begriff von Anstand und Schicklichkeit. Diesen Begriff der Schönheit tragen Vernunft und moralische Empfindung, von Gegenständen des Gesichtes auf Eigenschaften der Seele über und lassen uns in unserem Benehmen und in unserer Gesinnung das Ordnungsmäßige, Harmonische, Regelmäßige als *schön* in höherem Sinne, das Unschickliche, Ausschweifende, Weibische dagegen als *häßlich* erscheinen.

Die zur Vollkommenheit gereifte Natur, wie sie Cicero in dem Ideale seines Weisen ahnt, wäre die vollendetste Harmonie, voll Schönheit und Anmuth. In ihm will Cicero die ganze Summe [6]) aller Vollkommenheiten aufge-

[1]) Cicero de off. I, 28.
[2]) Cicero de off. III, 3.
[3]) Cicero de off. I, 28.
[4]) Cicero de off. I, 29.
[5]) Cicero de off. I, 4.
[6]) Cicero de off. III, 3. u. I, 3.

häuft wissen, so daß der Weise einen Standpunkt einnehmen müßte, auf dem ein Steigen und Fallen in der Tugend nimmermehr möglich wäre. In diesem Weisen hat sich Cicero nach dem Vorgange der Stoa ein Ideal personificirt und in dieser gedachten Person, von der Cicero selbst gerne zugesteht, daß sie in der Wirklichkeit nicht existire, sollte sein ethisches Princip zur praktischen Darstellung kommen und Gestalt erhalten. Cicero war zu sehr von seinem vorliegenden griechischen Muster, dem „περὶ τοῦ καθήκοντος“ des Panätius bei Abfassung seiner Pflichtenlehre beeinflußt und beherrscht, als daß er den Widerstreit in der Natur hätte recht würdigen können, um nach Art der Akademiker anzufangen zu zweifeln, ob eine solche mit sich selbst im Widerstreit liegende Natur ethisches Princip sein könne. Der wahren Natur wird das menschliche Leben nur dann entsprechen, wenn es mit dem Urheber der menschlichen Natur, der auch der letzte Grund der Gesammt-Natur ist, im Einklange steht. Befangen in pantheistische Anschauung konnte sich Cicero nicht erheben über die Natur, um nach dem Urheber der Natur zu sehen, und diesen wie als den Schöpfer der Natur und ihren letzten Grund, so auch als den letzten Grund aller Thätigkeit, als ethisches Princip anzuerkennen. Dem Naturkulte des Heidenthums gegenüber mußte das Christenthum mit seiner geistigen Richtung diametral gegenüberzustehen kommen.

Hier ward der Sündenfall Adams mit seinen schrecklichen Folgen in's Bewußtsein gerufen; man lernte in der Natur die Verheerungen kennen, welche die Sünde angerichtet hat und erkannte, wie die ganze Natur, vergiftet und verderbt, unfähig geworden, ihre Aufgabe zu erfüllen. Daß der Wille geschwächt und zum Bösen geneigt, daß die Vernunft verdunkelt, daß das Fleisch wider den Geist gelüste, dieß Alles erfuhr man nun durch Christi Lehre und sah ein, wie das auf eine sündhafte Natur fußende

Princip der Stoa unmöglich das rechte Grundgesetz sein könne.

Ich lebe, sagt der Apostel [1]), aber nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Damit hat Paulus ein ethisches Princip für den Christen aufgestellt, das alle Sittengesetze in sich begreift und auch praktisch durchführbar ist, wie das Leben so vieler Heiligen beweist. Der göttliche Wille [2]), wie er uns durch den Sohn Gottes geoffenbart worden, und wie er im Leben des göttlichen Meisters selbst wie zur Darstellung so auch zur Durchführung gekommen ist, muß die höchste Norm, das oberste Sittengesetz sein. Nur der wird vollkommen heißen, welcher mit dem Apostel in Wahrheit sagen kann, nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Wenn Christus in uns lebt und herrscht, kann und wird die Tugend sich zur Vollkommenheit entwickeln und die Sünde muß dann weichen, wie der heil. Ambrosius [3]) so schön sagt: Wenn Gott in uns herrscht, dann ist in uns die Tugend, nicht die Sünde. Der Christ erkennt zwar bei Fixirung seines ethischen Principes keineswegs die von der Stoa so sehr betonte Idee, daß die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenwirken müssen zur Lösung der Gesammt-Aufgabe. Aber das Christenthum hat seinen Bekennern auch in's Bewußtsein gerufen, daß die durch die Sünde und ihre Folgen zerrütteten natürlichen Kräfte in und außer dem Menschen die Fähigkeit, die ihnen ursprünglich gestellte Aufgabe „zur Realisirung der Harmonie im Individuum und in der ganzen Natur beizutragen," verloren haben. Durch die Erbsünde wurde das menschliche Erkenntnißvermögen getrübt, der Wille des Menschen entnervt; die Natur ward verderbt geworden und konnte nun nicht mehr ethisches Prinzip sein. Wenn

---

[1]) Galat. II, 20. [2]) Matth. VII, 27. [3]) Ambros. de sacram. VI, 5.

Ambrosius [1]) wie Cicero als sittliche Forderung hinstellt, daß man der Natur gemäß leben soll, so ist er doch weit davon entfernt, auf diesen Grundsatz sein ethisches Lehrgebäude construiren zu wollen. Zudem betont er wiederholt [2]), daß er jene Natur, wie sie aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen, in welcher die schönste Harmonie der Theile mit dem Ganzen herrschte, eine Natur [3]), bei deren Anblick der Schöpfer sah, daß sie gut war, im Auge habe, wenn er sie als Maßstab des Dekorums, des Schicklichen, und Anständigen gebrauche. Nur von diesem idealen [4]) Standpunkte aus, den Cicero vielleicht ahnte, den er aber nicht kannte, hat Ambrosius das naturgemäße Leben sittlich gut genannt und hervorgehoben, daß Gott die Natur [5]) so eingerichtet habe, daß allenthalben in ihr die Gesetze der Sittlichkeit Grund gelegt sind. Das oberste Gesetz der Natur erkennt Ambrosius [6]) in dem göttlichen Liebe-Willen und dieser Wille ist ihm sittliches Grundgesetz. Mit diesem ersten Sittengesetze des Christenthums ist im engsten Bunde die christliche Grundtugend, die Liebe [7]), in dem Gott aus Liebe seinen Willen geoffenbart hat und der Christ aus Liebe diesen Willen als Norm seines eigenen Willens anerkannt und in Allem sich ihm unterwirft. Wenn Gott in uns ist, ruft der heilige Ambrosius [8]) mit dem Apostel aus, wer wird uns dann losreissen von der Liebe Christi? Haltet fest am Guten, und der Gott der Liebe und des Friedens wird mit euch sein in Christo [9]). Hinweisend auf das Wort [10]) des Herrn bei Johannes: Meine Speise ist es, daß ich den Willen meines Vaters thue, sagt der heilige Ambrosius [11]): Welch' bessere Speise gäbe es, als

[1]) Ambros. de off. I, 46. — [2]) I, 46. — [3]) Ambros. de off I, 28. — [4]) Genes. I, 3. — [5]) Ambros. de off. I, 46. — [6]) Ambros. de off. I, 28. — [7]) 1 Joh. V, 3. cf. 1 Joh. V, 2. — [8]) Ambros. de off. III, 1. — [9]) cf. Rom. VIII, 35. — [10]) Ambros. de off. II, 30. — [11]) Joh. IV, 34. cf. Ambros. de off. I, 3.

den Willen des himmlischen Vaters thun! Nicht die Natur also, nicht die Vernunft anerkennt Ambrosius, wie Cicero und die Stoa, als höchste sittliche Norm, sondern den göttlichen Liebe-Willen [1]), wie er uns durch Christus geoffenbart wurde.

Der göttliche Wille ist wie Urheber der ganzen Natur, so auch deren höchstes Gesetz [2]). Das göttliche Wort „Es werde", dieser einzige Willensakt genügte, um all' die Welten hervorzurufen. Gott wird nicht gleichgiltig sein gegen seine Schöpfung, sie würde ja, sich selbst überlassen, in ein Chaos zurücksinken, hätte er ihr nicht ein Gesetz gegeben. Gott hat sich auch als höchsten Gesetzgeber manifestirt an die Menschheit; zuletzt hat er, zum Beweise, wie sehr der Wille seiner Geschöpfe an seinen allmächtigen Willen gebunden sei, und wie die Menschen nur geleitet vom göttlichen Willen ihre Aufgabe lösen und ihre Bestimmung erreichen können, seinen eingebornen Sohn gesandt, damit er der Welt den mehr und mehr aus dem Bewußtsein entschwundenen Liebewillen Gottes unmittelbar in's Gedächtniß rufe. Das so geoffenbarte Gesetz [3]) Gottes widerstreitet nicht, wie Epictet glaubt, unserer Willensfreiheit. Der Wille Gottes ist ein heiliger Wille und deßhalb nur auf das Gute gerichtet; er kann daher die wahre Freiheit, das Vermögen, Gutes [4]) zu wollen und zu thun, nur fördern. Eine Schranke ist dieser heilige Wille Gottes nur für die Willkühr, dieser Ausgeburt der Sünde, die auch das Böse in das Bereich des Wollens zieht. Sobald einmal das Böse Objekt der Wahlfreiheit [5]) wird, ist die Freiheit schon verletzt;

---

[1]) Ambros. de off. III, 2. cf. Ambros. II, 1. u. 2. Aug. civ. Dei XIX, 1. — [2]) Concil. Trident. sess. VI, c. 7. cf. Rom. V, 8. 1 Corinth. XIII, 1 — 8. cf. August. contra Faustum. XXII, 27. [3]) August. contra Faustum. cf. Ephes. VI, 6. — [4]) August. contra Faustum XXII, 27. lib. arb. I, 6. — [5]) August. de corrept. et gratia c. 11. cf. de perfecta justit. c. 9.

denn das Böse und die Sünde ist Unfreiheit, ist Knechtschaft. Die wahrhafte Natur und Vernunft gebietet dasselbe, was der göttliche Wille gebietet und nur die krankhafte Natur kann in dem göttlichen Willen eine Beschränkung ihrer Wahlfreiheit sehen. Nehmen wir den der stoischen Disciplin entlehnten Gedanken Ciceros „daß das naturgemäße Leben, naturae convenienter vivere, in dem Sinne, als habe er an der Natur seines Ideales, die sich bereits losgerungen hat von den Unvollkommenheiten und Schwächen, welche als Erbtheil der Sünde der ganzen Natur in und außer dem Menschen anhaften, die ethischen Gesetze gemessen: so stimmt dieser Ausspruch in so fern mit dem ethischen Principe des heiligen Ambrosius und überhaupt des ganzen Christenthumes überein, als das Ideal des Cicero, frei von allen Mängeln und voll von allen Vollkommenheiten, ohne Steigerung und ohne Schmälerung die absolute Tugend selbst in einer Person verkörpert nur das höchste göttliche Wesen sein kann. Denn wo gebe es außer Gott ein Wesen mit absoluter Vollkommenheit! Cicero selbst gesteht, daß er keinen Menschen wisse, der diese Eigenschaften seines Ideals je besessen hätte oder zu seiner Zeit besitze. Wenn aber Cicero [1]) von der mit allen Mängeln und Gebrechen behafteten Natur, wie sie thatsächlich vor uns und in uns ist, sagt, daß man ihr folgen müsse, wenn man gut leben wolle, so hat er dem Menschen wohl eine rathlose, nicht selten bösartige Führerin an die Hand gegeben. Der Einklang [2]) in der ganzen Natur und die Harmonie der seelischen Kräfte im Menschen selbst wird zwar auch vom heiligen Ambrosius [3]) als Erforderniß der habituellen Tugend des Menschen betont, aber nicht

[1]) Cicero de off. I, 4.
[2]) Cicero de off. I, 27.
[3]) Ambros. de off. I, 46.

als ethisches Princip, sondern als Palme für den geistigen Kampf, die erst nach langem Ringen gesichert wird. Wie kann mir etwas ethische Norm sein, was ich noch nicht besitze! Der Mensch wäre in diesem Falle ohne ethisches Grundgesetz, bis in ihm die Tugend zum Habitus geworden wäre. Ohne bestimmende Richtschnur aber würde er nie diesen vollkommenen Standpunkt erreichen können.

Daß Cicero der Natur eine so hohe Aufgabe vindicirt, hängt zusammen mit seiner pantheistischen Anschauung. Er sieht in der Natur nicht wie Ambrosius ein Schöpfungswerk Gottes, sondern er läßt Gott selbst aufgegangen sein in dieser Natur [1]). Deßhalb ist ihm die Natur ethisches Princip weil sie die verkörperte Gottheit ist; der Christ aber kennt einen persönlichen Gott, von der Natur selbst unterschieden, weit über die Natur erhaben, der deßhalb oberstes Gesetz ist, weil er wie der Schöpfer so auch der Erhalter und Regierer der Gesammt-Natur ist. Der Christ sieht in Gott noch mehr als den höchsten Gesetzgeber; er weiß, daß dieser Gott dann, wenn der Mensch selbst nicht mehr an die Naturgesetze gebunden ist, sein Richter sein wird [2]); daß er ihn richtet, je nachdem er im Leibesleben seinen individuellen Willen in Einklang oder Widerspruch mit dem göttlichen Willen gesetzt hat. Gerade aber in der Eigenschaft als Richter und Bestrafer des Bösen, der Untreue und des Ungehorsams, wollte Cicero Gott nicht anerkennen. Sein Gott konnte weder zürnen [3]) noch schaden; nie hatte er von seinem Gotte etwas Unangenehmes zu befürchten, denn das Böse, das er gethan, hat er ja gewissermassen unfreiwillig gethan.

Der Umstand, daß die Natur in sich selbst widerstrebende Elemente nähre, die ein harmonisches Zusammen-

---

[1]) Cicero de leg. I, 6. — [2]) Ambros. de off. I, 26. — [3]) Cicero de off. III, 29.

wirken der Theile mit dem Ganzen entweder erschweren, oder geradezu unmöglich machen, kann gewiß nicht zur Annahme berechtigen, als sei diese mit sich selbst im Zerwürfniß stehende Natur fähig, die sittliche Aufgabe zu lösen. Illusion war der Staat eines Plato und eine Anstalt sittlicher Gebrechen, statt eine unfehlbare Heilsökonomie der Staat des Cicero, da er auf eine Unnatur gegründet war. Die ursprüngliche Natur war allerdings darauf angelegt und so ausgerüstet, den sittlichen Endzweck, die Verherrlichung Gottes, des absolut Guten zu realisiren. Diese Fähigkeit verlor die Natur durch den Fall Adams. Die von Cicero mit Natur identificirte Vernunft blieb nicht frei vom Erbverderben. Ihr Licht ward durch die Sünde verdunkelt; sie kann daher nicht mehr unbedingtes Vertrauen in ihre Leitung beanspruchen, kann nicht mehr jene Autorität behaupten, welche alle antiken Moralphilosophen ihr zugestehen zu müssen glaubten. Die Vernunft ist an eine accidentelle Ausbildung gebunden und beeinflußt von der historischen Entwicklung. Sie kann sich nie ganz frei machen von der herrschenden Idee der Gegenwart und muß es sich gefallen lassen, wenn Zeit und Verhältnisse auf sie bestimmend einwirken. Eine solche an wandelbare Accidentien gebundene Vernunft kann unmöglich ethisches Princip sein; denn das oberste Sittengesetz muß unwandelbar und frei sein von Zeit und Verhältnissen. Diese Natur oder Vernunft des Cicero muß im ewig unwandelbaren Gesetze eine über ihr stehende Autorität anerkennen, wenn sie selbst ihre Bestimmung erreichen und ihre Aufgabe lösen will. Nur dann, wenn menschliches und göttliches Gesetz mit einander harmoniren und das erstere gleichsam der Reflex des letzteren ist, dann ist der Mensch auf jener Stufe sittlicher Vollkommenheit angekommen, daß er vom pflichtmäßigen Standpunkt hinweg sich zur vollkommenen Tugend erschwingen, daß er

die κατορθώματα der Stoa üben kann. Solange aber nur die menschliche Vernunft auf den Willen bestimmend einwirkt und handeln lehrt, wird der sittliche Erfolg klein, im besten Falle strenge Legalität sein. Die Vernunft macht die That des Willens nicht immer sittlich gut.

Die Handlung empfängt erst dann einen sittlichen Charakter, wenn der göttliche Wille der Beweggrund des von der Vernunft in Thätigkeit gesetzten menschlichen Willens ist. Vorerst schuldet der creatürliche Wille der ewigen Vernunft, Gott, Gehorsam und erst sekundär der eigenen, rationellen Natur, in so fern diese mit jener übereinstimmt. Die Vernunft kann seit dem Sündenfalle sich einer verzerrenden Phantasie nie ganz erwehren und das Erzeugniß beider Faktoren muß ein Gemisch von Wahrem und Falschem sein. Deßhalb bedarf die Vernunft selbst wieder einer Führerin und diese hat sie erhalten in der Offenbarung. In der göttlichen Offenbarung ist das Licht der ewigen Vernunft aufgeblitzt, um der verdunkelten, menschlichen Vernunft zu leuchten. Erhellt vom ewigen Lichte kann sie wieder Richtschnur unserer sittlichen Handlungen sein. So die menschliche Natur, erleuchtet und erwärmt am göttlichen Lichte der Offenbarung, gefaßt, konnte gesagt werden; der Natur gemäß leben ist sittlich gut, ihr zuwiderhandeln ist schlecht und unsittlich. Wenn man aber seine auf sich gestellte Vernunft, wie Cicero gethan, zur Richterin über die eigene Moralität aufstellt, so muß bald das Utilitätsprincip dominiren. Nur von einem solchen Gesichtspunkte aus kann Cicero sagen [1]): Es gehört zu den Grundgesetzen der Natur, daß wir Alle nach dem streben, was vortheilhaft ist: ein unwiderstehlicher Drang zieht uns dahin, wo wir Nutzen gewahren; anders zu handeln ist uns unmöglich. Eine

[1]) Cicero de off. III., 28.

arme Vernunft, die sich hinreißen lassen muß von den Begierden und Trieben einer verderbten Natur, ohne daß sie Widerstand zu leisten vermag. Eine so schwache von den Leidenschaften beherrschte, rationelle Natur kann nicht ethisches Princip sein. Was könnte denn sonst noch verhindern, böse Wege zu gehen, wenn sie nur mit Blumen bestreut sind! Vielleicht die öffentliche Meinung; aber diese vermag oft die schwärzesten Vergehen nicht zu erreichen. Um die Tugend sich abzuringen, wird man in diesem Falle für verlorne Mühe erachten, da man doch für dieß Bestreben nichts hoffen kann, als was man sich auf leichtere Weise zu verschaffen oft Gelegenheit hat. Lug und Trug müßte bald das sociale Leben vergiften und zerstören, wenn eine von Leidenschaften beherrschte Vernunft die Wege vorzuzeichnen hätte. Es gibt eine Sphäre, in welche die menschliche Vernunft nicht klar zu blicken vermag, und doch hat der Mensch Pflichten, die ihn in Beziehung mit jener setzen. Wie sollte der Mensch diesen Pflichten genügen können, wenn, wie Cicero glaubt, der Vernunft die Aufgabe gestellt wäre, allein die sittliche Aufgabe zu lösen! Die natürliche auf sich selbst gestellte Vernunft wird sich zufrieden stellen, ein Sittengesetz gegeben zu haben, wie es für die materillen Zwecke des Individuums und im besten Falle für die des socialen Lebens, für den gesellschaftlichen Bestand der Menschen, nothwendig erscheint. Eine höhere Bedeutung und einen übernatürlichen Endzweck in der Ethik zu suchen und zu finden, daran denkt wohl kaum die vom übernatürlichen Lichte nicht berührte und durch die Offenbarung nicht erleuchtete, natürliche Vernunft. Dafür zeugen alle ethischen Disciplinen und philosophischen Systeme, wie sie dem antiken Standpunkte entwachsen sind, so weit sie sich mit sittlichen Fragen beschäftigt haben. Bei allen tritt das Mittel als Zweck auf und bei der materiellen Auffassung der sittlichen

Aufgabe des Menschen haben die Moralphilosophen vergessen, die Religion als Fundament für das sittliche Lehrgebäude herbeizuziehen. Wenn es keinen Gott gibt, so folgert nur der Böse richtig, der Gute ist ein Thor. Allerdings verwahrt sich Cicero vor einem solchen Schlusse, aber seine Theorie wird doch in ihren strengen Consequenzen verfolgt, zu keinem andern Resultate führen, da er die Ethik nur von ihrer materiell-praktischen Seite auffaßt und sie nicht in Beziehung bringt mit Gott, dem höchsten Gute. Die stoisch-peripatetische Apathie [1]), der Cicero so oft das Wort redet, schützte ihn nicht vor den schädlichen Einflüssen der abnormen Natur; er fühlte und kannte sie, sonst hätte er in seiner Pflichtenlehre nicht Heilmittel dagegen verordnet; gleichwohl aber hielt er fest, daß diese Unordnung in der Natur die Göttlichkeit ihr nicht benehme; daß sie auch deßhalb nicht aufhöre, oberstes Gesetz zu sein für die Sittlichkeit des Einzelnen und des Ganzen. Der Mensch, dessen Vernunft ein Theil der Gesammt-Natur ist, die daher immer dasselbe gebietet, was in der ganzen Natur Gesetz ist, darf nur dieser Führerin folgen, um durch ein naturgemäßes Leben sittlich vollkommen zu werden. Das ist der in Ciceros Pflichtenlehre immer wiederkehrende Gedanke. Zu einem solchen Irrthume bemerkt Friedrich von Schlegel in seiner Philosophie des Lebens: Es ist ein Hauptirrthum der Philosophen, daß sie das natürliche Bewußtsein nur so nehmen, als wenn es schon ganz das rechte wäre, welches nur höher gesteigert zu werden brauchte, um es von der anklebenden Gemeinheit des gewöhnlichen Menschensinnes zu säubern und dann in seltsam künstliche und scheinbar tiefsinnige Formeln zu fassen. Allein — es ist der Zwiespalt des menschlichen Bewußtseins im wahren Sinne des Wortes eine Thatsache, die Einzige,

[1]) Cicero Tuscul. III, 6. V, 12.

welche gewiß Jeder bestätigen muß und von der er aus eigener Erfahrung ein unmittelbar aus der Quelle geschöpftes und eigenthümliches Zeugniß ablegen könnte.

Daß das ethische Princip absolut sein müsse, liegt schon im Begriffe; daß es deßhalb nicht eine mit Mängel behaftete Natur sein könne, ist nur eine Consequenz.. Das ethische Princip darf keine Voraussetzung mehr haben, sonst hört es auf Princip zu sein. Nur das absolute Sein, die höchste Güte hat keine Voraussetzung. Das höchste Gute muß das vollkommenste Sein haben, sonst ist es nicht das vollkommenste Gute. In dem absoluten Sein liegt das kreatürliche Sein bedingt und wenn der Absolute die Kreatur zum Sein kommen läßt, so wird diese in sittlicher Beziehung stehen müssen zu dem, der ihr das Sein gegeben hat.

## §. 4. Zusammenhang der Religion und Moral.

Der Abfall des Menschen von Gott durch die Sünde hatte unter andern traurigen Folgen eine heillose Verwirrung der religiösen Begriffe heraufbeschworen. Der Polytheismus, Pantheismus, Fatalismus und Materialismus zeigten sich alsbald als Ausgeburten des von Gott abgefallenen Menschengeistes. Von einer freudigen Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen, heiligen Willen finden wir im ganzen Heidenthume kaum eine Ahnung. Eine nothwendige Folge davon war, daß rein sittlich-religiöse Motive des Handelns sich nicht geltend machen konnten. Von der Heiligkeit Gottes wurde von den meisten Heiden nicht einmal mehr der Schein anerkannt. Man fand es nicht auffallend, vielweniger frevelhaft, daß bei öffentlichen Gottesdiensten wie z. B. bei dem Belkulte in Babylon und bei den Aphrodisien eine abscheuerregende

Unzucht und Grausamkeit als nothwendige Bestandtheile eines Kultes aufgeführt wurden. Selbst die Wollust wurde als Göttin personificirt und ihr zur Ehren eine eckelhafte Verehrung in Scene gesetzt. Mit dem Verfall der Religion war nothwendig auch der Verfall der Sitten eingeleitet. Die ohne Ahndung begangenen Verbrechen des Todschlags, des Mordes, der Päderastie, des Ehebruches zeichnen uns ein klares Bild von der sittlichen Versunkenheit des Heidenthums. Bei der Verschwommenheit religiöser Begriffe waren selbst die besseren Geister nicht frei geblieben von dem tiefsten sittlichen Falle. Auch ein Sokrates ging öfters zu einer Buhlerin und nahm selbst seine Schüler mit zur Dirne. Im günstigsten Falle erhielt sich im Heidenthume noch die Ethik als Klugheitslehre und schützte als solche doch wenigstens vor dem sittlichen Herabsinken unter das Thier. Einer solchen Klugheitslehre begegnen wir in der stoischen Disciplin. Der Hochmuth der Stoiker, welcher in der Selbstvergötterung gipfelte, zerstörte leicht begreiflich alle Religiosität und so blieb auch in dieser Schule die Sittenlehre von der Religion isolirt und war deßhalb wie die übrigen Moraltheorien in die Luft gestellt.

Die Stoiker schloßen aus der Einheit und dem innigen Zusammenhange von Welt und Welten auf die Einheit des göttlichen Wesens „εἷς κόσμος, ἓν θεῖον“ [1]). Daß aber dieser Gott mit der sittlichen Aufgabe des Menschen und der ganzen Natur in so naher Beziehung stehe, davon haben die Stoiker mehr oder weniger ganz abgesehen [2]); nur Seneka macht hievon eine freilich inconsequente Ausnahme [3]), dieser spricht sogar von einer Heiligkeit Gottes [4]), obschon die älteren Stoiker eine Heiligkeit des göttlichen

[1]) Seneca ep. 92. — [2]) Cicero de nat. Deor. II, 7. cf. Lactant. div. instit. III, 10. IV, 4. — [3]) Seneca quaest. nat. VII, 30. cf. ep. 88. — [4]) Seneca ep. 98. cf. quaest. nat. V, 18.

Wesens geradezu in Abrede stellten [1]); ja selbst von einer göttlichen Vorsehung weiß Seneka zu reden [2]); allein diese Gedanken sind, wie auch bei Epiktet, schon vielfach mit christlichen Ideen durchwoben. Noch mehr Anklänge an das Christenthum finden wir bei dem letzten Philosophen der Stoa, bei M. Aurelius Antoninus. Er empfiehlt die Gottesverehrung und dankbare Anerkennung alles Guten als einer göttlichen Gabe. Solche Gedanken haben die jüngsten Schüler der Stoa nicht von ihren Meistern eingeimpft erhalten, sondern diese haben sie aus dem Christenthume herübergenommen. Von Zeno angefangen durch die lange Reihe stoischer Philosophen griechischer und lateinischer Zunge bis herab auf die schon in's Christenthum hereinblickenden Jünger dieser Schule war das religiöse Moment von der Ethik ferne gehalten, weil der Gott der Stoiker selbst von einem starren Verhängniß beherrscht und folglich nicht besser daran war als ein Mensch. Und wenn Cicero [3]), Religion und Treue selbst über die von ihm so erhaben gedachte Freundschaft erhebt, so hat er nicht die Religion als jenes Band im Auge, womit der Mensch mit Gott verbunden ist, sondern nur die Religion als Gewissenhaftigkeit im Handel und Wandel. Läßt er ja nicht einmal den Eid sanktionirt und bekräftigt sein von Gott, sondern lediglich durch die Rücksicht auf Treue und Glaube, diese Stützen der menschlichen Gesellschaft. Ueber die Pflichten gegen Gott geht Cicero ganz kurz hinweg, weil er, wie er gerne zugesteht, nicht weiß, worin diese Pflichten bestehen. Cicero redet [4]) in seiner Pflichtenlehre zwar einmal von Gott, als einem Wesen, das uns am

---

[1]) Diog. Laert. VII, 119. — [2]) Seneca ep. 95. cf. Epictet. ench. 38. cf. Seneca de benef. IV, 23. — [3]) Cicero de off. III, 10. cf. Ambros. de off. III, 12. cf. Joh. XV, 14. — [4]) Cicero de off. II, 3.

meisten nützen kann. Gleichwohl läßt er dieses sein göttliches Wesen keine Rolle spielen in seiner Ethik, weil dieses Wesen nicht schaden kann, indem es ihm nach seiner Natur unmöglich ist zu schaden; Cicero wollte aber seine Zeit vor den schädlichen Einflüssen schützen und speciell seinem Sohne die Mittel und Wege zeigen, aus allen Lebensverhältnissen auf die leichteste Weise Nutzen zu ziehen; dieß glaubte er durch eine Klugheitstheorie leichter als durch sittlich-religiöse Vorschriften erreichen zu können. Freilich gerieth er dabei öfters in Widersprüche, denen er dadurch hätte ausweichen können, wenn er wie später Seneka [1]) sich zum Grundsatze bekannt hätte: Leb' so mit den Menschen als ob Gott dich sähe und sprich so mit Gott als ob die Menschen dich vernehmen würden.

Pietät gegen die Gottheit urgirte Cicero [2]) nur darum, weil außerdem die Societät der Menschen gefährdet wäre, indem das Volk nur durch den Hinblick auf die Rache der Götter sich vom Unrechte zurückhalten lasse.

Von einem ganz anderen Standpunkte aus betrachtet der Christ die Religion in ihrer Beziehung auf die Ethik. Schon Laktantius [3]) leitet die Religion her von jener Verbindung, welche Gott mit dem Menschen eingegangen hat unter der Bedingung; daß der Mensch Gott als seinem Herrn und Vater gehorche. Und mit Hinweisung auf die enge Beziehung zwischen Religiosität und Treue im menschlichen Verkehr sagt der heilige Ambrosius [4]): Der kann des Menschen Freund nicht sein, welcher gegen Gott untreu ist. Dieser große Kirchenlehrer heißt die Pflichten üben, um Gottes willen; nicht weil die menschliche Gesellschaft sie zu üben nahe legt; während Cicero im Sinne des

---

[1]) Seneca ep. 10. — [2]) Cicero de nat. Deor. II, 24. I, 2. — [3]) Lactant. IV, 28. de div. inst. — [4]) Ambros. de off. III, 22. cf. Joh. XV, 14.

ganzen Heidenthums Pietät gegen die Gottheit nur deßhalb fordert, um das Volk zu täuschen und vom Bösen zurückzuschrecken, nicht aber um Gott zu ehren und seinen Willen zu erfüllen.

## §. 5. Das sittliche Ideal der Stoa und des Christenthums.

Der Stoiker hat in seinem Weisen sich ein Ideal vorgestellt, in welchem die sittliche Aufgabe des Menschen vollkommen gelöst erscheinen soll. Er kann freilich nach Cicero's offenem Geständnisse [1]), die Existenz seines Weisen nicht darthun; dieser ist also blos ein willkürlich zurechtgelegtes Bild einer stoischen Phantasie. Der Stoiker wollte zeigen, wie die hohe sittliche Aufgabe, welche er sich selbst gestellt hat, Gestalt bekommen und konkret real erscheinen sollte. Dieß konnte nur durch Personificirung eines abstrakten Tugendbegriffes; oder aber durch Vergötterung eines Menschen [2]) geschehen. Damit dieser apotheosirte Weise nicht aufhörte Mensch zu sein trotz seiner absoluten Tugend, durfte er Gebrechen und sittliche Mängel aller Art an sich tragen, ohne daß diese Schlacken ihm an seiner Vollkommenheit Eintrag thun oder ihn seines göttlichen Wesens entkleiden konnten [3]). Die widersprechendsten Eigenschaften konnte er in einer Person vereinigen und doch hörte er nicht auf weise zu sein.

Der stoische Weise haßt das Vergnügen [4]); er ist nüchtern und aufrichtig; er ist fromm; lügt nie; kann nie sündigen und Niemanden schaden; er verzeiht keinem Beleidiger, weil Milde Ohnmacht des Geistes ist; der Weise ist göttlicher Natur, weil er Gott gleichsam in sich trägt!

---

[1]) Cicero de off. III, 4. cf. Plutarch. c. 13. cf. Cicero Tuscul. IV, 17. — [2]) Diog. Laert. VII, 119. — [3]) Seneca ep. 53. — [4]) Diog. Laert. VII, 64. u. VII, 119.

Das Laster ist ihm nicht als Laster angerechnet, weil er sich selbst Gesetz ist; was an gewöhnlichen Sterblichen ein Verbrechen wäre, das wandelt sich an stoischen Weisen zur Tugend um [1]).

Wenn Cicero von seinem Weisen sagt, daß er in diesem Leben schon den Höhepunkt der Tugend und Glückseligkeit erreicht habe; wenn er ihm eine Vollkommenheit vindicirt, die keine Grade zulassen [2]): so hat er wie die menschliche Natur, ihre Dürftigkeit und Gebrechlichkeit, so auch des Menschen übernatürlichen Antheil ganz verkannt.

Diesem Ueberheben der menschlichen Natur von Seite Cicero's stellt der heilige Ambrosius im Geiste und im Sinne des Christenthums seinen Begriff von menschlicher Vollkommenheit gegenüber und beweist, um wie viel genauer der Christ die menschliche Natur in ihrer krankhaften Zuständlichkeit kenne.

Hier auf Erden ist die Gebrechlichkeit [3]) ein Hinderniß der Vollkommenheit, sagt unser Kirchenlehrer. Erst im Jenseits tritt die Vollkommenheit hervor. Der Christ hält das vollkommenste Leben auf Erden nicht für absolut vollkommen; es bleibt immer eine relative, der Steigerung fähige Vollkommenheit, welche der Mensch hienieden mit göttlicher Gnade und eigener Mitwirkung erringen kann. Die absolute Vollkommenheit, ein Prärogativ Gottes kann der Mensch nie erreichen; in der Gottähnlichkeit [4]) besteht des Christen relative Vollkommenheit, und diese ist, da ihr Vorbild unendlich ist, eines steten Wachsthumes fähig. Dieses Leben, fügt der heilige Ambrosius bei, ist ein beständiges Ringen nach Tugend und Vollkommenheit.

Schon deßhalb, weil dieses Dasein ein Leben voll Kampf und Streit ist [5]), kann es nicht, wie Cicero meint,

[1]) Cicero de off. I, 31. — [2]) Cicero de off. III, 3 u. 4. — [3]) Ambros. de off. I, 48. — [4]) Ambros. de off. I, 48. — [5]) Luc. VI, 21. X, 23. Phil. II, 12.

dem Menschen vollkommene Glückseligkeit gewähren; diese erwartet der Christ erst im zukünftigen Leben, wenn der Kampf ausgekämpft ist und ewiger Friede herrscht [1]).

Der Hochmuth des stoischen Weisen, seine Apathie und Härte, benahm seiner Geduld, Seelengröße, Wohlthätigkeit den sittlichen Charakter; denn diese Eigenschaften können nur sittlichen Werth haben, wenn sie neben der Demuth zurecht bestehen [2]). Der Stolz, dieser Grundzug des stoischen Weisen [3]); der Egoismus, sowie ihn Cicero als Charakteristik seines Ideals zeichnet, steht im geraden Gegensatze zur Lehre des christlichen Meisters, der gesagt hat [4]): wer mein Jünger sein will, verläugne sich selbst... und wenn ihr nicht werdet wie diese Kleinen, könnt ihr nicht eingehen in das Reich Gottes. Das Ideal, welches dem Christen vorschwebt, predigt fort und fort: lernet von mir, denn ich bin demüthig und von Herzen sanftmüthig; und der Christ, welcher dieses Wort hört und beherzigt, ist weise im besseren als stoischen Sinne. Mit der Selbstsucht [5]) des Stoikers kann sich schon das erste Gebot des Christen nicht vertragen [6]). Der Grundsatz, daß es schimpflich und eines Mannes unwerth sei, dem Beleidiger zu verzeihen [7]), muß die Nächstenliebe des Stoikers als Ironie oder als hohle Phrase erscheinen lassen.

Der heilige Augustin rühmt von Cicero, daß er gerade in dieser Beziehung menschlicher als die Stoa gedacht habe, indem er das Mitleid, welches im Auge der Stoiker als Laster gebrandmarkt war, zu den Tugenden zählte. Ohne Bedenken, so erzählt uns der heilige Augustin [8]),

---

[1]) Ambros. de off. I, 48. — [2]) Ambros. de off. II, 17. — [3]) Diog. Laert. VII, 119. — [4]) Luc. XVIII, 10. cf. Col. III, 12. — [5]) Cicero de amicit. c. 13. — [6]) Matth. XX, 39. cf. 1 Joh. IV, 11. — [7]) Diog. VII, 64, 119. — [8]) Aug. de civit. Dei IX, 9.

nennt Cicero das Mitleid eine Tugend, indeß die Stoiker ungescheut dasselbe zu den Fehlern rechneten, dagegen aber, wie aus der Schrift des Epiktet, des edelsten der Stoiker, nach den Satzungen eines Zeno und Chrysippus, welche die erste Rolle in dieser Schule spielten, erhellt, das Herz des Weisen von Leidenschaften beherrscht sein ließen, während sie ihn fehlerfrei hingestellt wissen wollten.

Wie kann dieser stoische Weise ein Ideal sein, da er behaftet mit den gröbsten Fehlern und Mängeln gleichwohl vollkommen ist, wenn er nur kein Herz hat für den bedrängten Mitmenschen, und wenn er dem Beleidiger grollt, bis es ihm gelungen, sühnende Rache an ihm zu nehmen.

Ein Staat, der ganz von solchen Weisen bevölkert wäre und eine Gesellschaft, die lauter stoische Ideale zu ihren Mitgliedern zählte, würde statt einen Zustand der Glückseligkeit herbeizuführen, alle Societät vernichten, und den Fortbestand des Zusammenlebens unmöglich machen.

## §. 6. Vollkommene und gesetzliche Tugenden. Pflicht und Rath.

Die Frage, was ist Gesetz, was Pflicht, wurde schon mit Strömen von Blut beantwortet. Hier ist nicht vom bürgerlichen, sondern vom Moralgesetze die Rede. Im Gewissen kündigt sich uns ein Gesetz und zwar mit so großem Nachdrucke an, daß der Mensch, so sehr er sich dagegen sträuben mag, unwillkührlich zur Hochachtung dieses Gesetzes moralisch gezwungen wird. Dieses Gesetz bindet den menschlichen Willen und gibt ihm eine bestimmte Richtung. Diese sittliche Schranke tritt uns in der Ethik als Pflicht entgegen. Leistet der Mensch dieser Pflicht Genüge, so übt er den Akt einer gesetzlichen Tugend.

Aber der göttliche Wille tritt nicht immer als moralische Nöthigung auf; nicht selten legt er uns auch

ein Streben nach höherer Vollkommenheit nahe [1]); diesen Zug des inneren Menschen nach einem Besseren, Vollkommeneren nennen wir Rath. Gibt der Mensch diesem Rathe Folge, so übt er einen Akt der Vollkommenheit; er begeht eine vollkommene Tugend.

Wie das Gesetz, so wird auch die Pflicht, wenn schon idealiter blos Eine, gegen Gott nämlich, doch sich realiter dreifach gestalten; je nachdem das Gesetz unmittelbar gegen Gott verpflichtet und mittelbar gegen das eigene Ich, und den Nächsten, oder mittelbar gegen Gott und unmittelbar gegen uns selbst oder gegen den Nebenmenschen.

Die Pflichten gegen Gott, unter welche im strengen Sinne alle Verpflichtungen fallen, hat das Heidenthum gänzlich ignorirt oder im besten Falle blos den Namen erwähnt. So begegnet uns auch in Cicero's Pflichtenlehre [2]) nur der Name von den Pflichten gegen Gott, obschon er ihnen die erste Stelle einräumt. Die mangelhaften, zuweilen ganz entstellten Begriffe von Gott, wie sie im Heidenthume gewachsen sind, erklären uns hinlänglich die Verlegenheit der heidnischen Moralphilosophen, wenn es sich darum handelte, der Wechselbeziehung des Menschen zu Gott das Wort zu reden und über die Pflichten gegen dieses unbekannte göttliche Wesen sich auszulassen.

Der heilige Ambrosius hat im geraden Gegensatze zu seiner Vorlage seine Pflichtenlehre mit religiösem Charakter angethan und den letzten Grund aller Pflichten in der einen Hauptpflicht gefunden, welcher der Mensch durch Befolgung des göttlichen Liebewillens [3]) nachkommen soll. All' unser Denken, Thun und Lassen, sagt unser Kirchenlehrer, müssen wir Gott weihen und anempfehlen.

Wie Cicero unterscheidet auch er Pflichten und Pflichten,

---

[1]) Matth. XIX, 11. cf. 1 Cor. VII, 25. cf. Matth. XIX, 16. — [2]) Cicero de off. I, 45. — [3]) Ambros. de off. I, 50.

je nachdem sie vom vollkommenen oder gesetzlichen Standpunkte aus geübt werden.

Er hält die Begriffe der Stoa mit der christlichen Anschauung von Pflicht und Rath zusammen [1]) und wendet die von Cicero der stoischen Disciplin entnommene Lehre von einem officium perfectum und officium medium [2]), oder wie der Stoiker sich ausdrückt von κατόρθωμα und μέσον = vollkommene und mittlere Pflicht, auf das Verhältniß der christlichen Vollkommenheit, wie sie im Rathe sich nahe legt, zur bloßen Gesetzeserfüllung an.

Hiebei beruft er sich auf das Wort Christi an den reichen Jüngling [3]): Willst du vollkommen sein, so geh' hin und verkauf Alles, was du hast und gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben.

Indeß würde es irrig sein zu glauben: der heilige Ambrosius habe die vollkommene christliche Tugend mit dem officium perfectum des Cicero oder dem κατόρθωμα der Stoa identificirt. Ebenso irrig wäre die Ansicht, als habe Ambrosius die μέσα = media des Stoikers zusammengeworfen mit der pflichtmäßigen Tugend des Christenthums. Denn weder ist die durch Befolgung eines evangelischen Rathes entstandene Tugend des Christen absolut, wie dieß Cicero [4]) im Sinne der Stoa von seiner vollkommenen Tugend geltend macht; noch sind die gesetzlichen Handlungen indifferent, wie die mittlere Tugend Cicero's.

Wenn Cicero [5]) von seiner mittleren Tugend sagt, daß sie nur eine Aehnlichkeit mit der Tugend habe und daß, wer die vollkommene Tugend nicht besitze, nur mit dem Tugendhaften gewisse Verwandtschaft habe, selbst aber nicht tugendhaft, nicht gut und nicht schlecht sei; so hat

---

[1]) Ambros. ep. 92. — [2]) Cicero de off. I, 3. cf. Ambros. de off. III, 2. — [3]) Matth. XIX, 21. cf. Marc. X, 17. cf. Lucas XIX, 18. — [4]) Cicero de off. III, 3. — [5]) Cicero de off. III, 3.

er mit dieser schroffen Behauptung dem ganzen menschlichen Leben den sittlichen Charakter abgesprochen; denn er sagt ja selbst, daß die gewöhnlichen Menschen nur die mittleren Pflichten zu üben vermögen; das moralisch Gute im wahren Sinne sei Prärogativ des Weisen und läßt sich nur da finden, wo absolute Vollkommenheit ist [1]). Die Existenz eines solchen Weisen stellt aber Cicero in Frage. Wo bleibt da die Tugend im wahren Sinne!

Eine solche in der Luft hängende Ansicht konnte der heilige Ambrosius [2]), so eng er sich auch in dieser Materie der Form Cicero's angeschlossen hat, nicht acceptiren. Er sucht und findet die absolute Tugend nur in Gott; die relative Vollkommenheit des Menschen läßt er beschränkt sein auf eine Gottähnlichkeit, zu welcher auch die mittleren oder gesetzlichen Pflichten und Tugenden führen können. Er scheidet auseinander absolute und relative Vollkommenheit, diese als menschliche, jene als göttliche Eigenschaftlichkeit betonend, und mißt die menschliche Vollkommenheit am Maßstabe der Gottähnlichkeit, während Cicero gerade hier, wo der geeignete Platz gewesen wäre, auch nicht eine leise Ahnung von einem göttlichen Wesen durchblicken läßt. Er stellt lediglich seinen Weisen gegenüber dem großen Haufen der Menschen, um zu zeigen wie diese wohl legal sein, aber nicht wahre Tugend üben können. Nach Cicero's Ansicht sind die gewöhnlichen (media) Lebenspflichten nur für den zeitlichen Vortheil des Individuums und insbesondere der menschlichen Gesellschaft berechnet; den Weg aber zum sittlich Guten zeigen nur die vollkommenen Pflichten, sie allein führen zur sittlichen Vollkommenheit. Durch die größten Incosequenzen mußte eine solche Theorie bedingt und gestützt werden. Einer solchen Inconsequenz

---

[1]) Cicero de off. III, 3. — [2]) Ambros. de off. III, 2. cf. Phil. III, 12, 15.

begegnen wir bei Cicero wie an anderen Stellen so besonders in seiner Rede für Sestius, wo er sagt: Gegen den Staat gut gesinnt sein, ist Klugheit; für sein Gedeihen handeln Tapferkeit; für denselben in guter Absicht mit Thaten einstehen, das ist übergroße, vollkommene Tugend. Der Gutgesinnte und Thatkräftige kann also nach diesem Ausspruche Cicero's auch vollkommene Tugenden üben, und doch wird unser Tullius anstehen, jeden der gutgesinnt und thatkräftig ist, d. h. jeden Patrioten als ein Ideal, als einen Weisen hinzustellen. Er hat hier nahe gelegt: daß nicht die That allein, nicht die Individualität, nicht die Größe des Erfolges einer Tugend den Charakter der Vollkommenheit gebe, sondern der sittliche Beweggrund, die

## §. 7. Intention.

Aristoteles hat in dieser Materie bereits allen heidnischen Moralphilosophen in einer Weise vorgearbeitet, daß kein origineller Gedanke in deren Schriften sich findet, welcher über dieses Thema sich verbreitet hätte. Der Grundsatz: nur derjenige ist gut, welcher das Gute als solches erkennt und es als solches will, erfuhr unter der Meisterhand des Stagiriten [1]) eine Entwicklung und Beleuchtung, wie sie nur ein spekulativer Scharfsinn erdenken kann. Gestehen die Menschen zu — sagt er in seiner Ethik „ad Nicomachum“ III, 1, 2, 4 — daß das Gute mit ihrem Willen geschehe, so müssen sie auch zugeben, daß das Böse von ihnen freiwillig gethan werde. Die Wahl ist freiwillig, weil die Ueberlegung vorausgeht. Man überlegt nicht Nothwendiges, nicht Zufälliges, sondern nur solches, was in unsere Macht gegeben ist.

Die Stoiker entlehnten diesen aristotelischen Grundgedanken, verzerrten ihn aber durch falsche Schlußfolgerungen

[1]) Arist. Mag. Mor. I, 4.

zur Unkenntlichkeit. Diesen unzuverläßigen Führern folgt Cicero [1]) gleichwohl ganz getreu. Schon bei seiner Eintheilung der Pflichten weist er darauf hin, wie die Gesinnung und Willensrichtung maßgebend sein müsse, ob ein und dieselbe Handlung eine mittlere oder vollkommene Tugend sei.

Mit psychologischem Kennerauge prüft Tullius die Gesinnungen der Menschen, um ihren Handlungen einen sittlichen Charakter beizulegen, oder ihnen denselben geradezu abzusprechen. Der Scharfblick der Philosophen, sagt er, bemerkt da, wo das gemeine Volk eine gleiche Moralität in der menschlichen Handlungsweise zu sehen glaubt, daß ein spezifischer Unterschied ist, ob ein und dieselbe Handlung der Weise, oder ob sie ein gewöhnlicher Mensch verrichtet hat. Letzterer sieht nur darauf, seinem Akte den Schein der Gerechtigkeit umzuhängen, mag die Gesinnung auch noch so unlauter sein. Der Weise indeß handelt wie er denkt. Dieser Weise Cicero's wäre demnach der Mensch, wie er seiner wahren Gesinnung durch Wort und That einen untrüglichen, ungeheuchelten Ausdruck gibt. Hätte Cicero seinen Weisen immer so aufgefaßt, so wäre die Unterscheidung in mittlere und vollkommene Tugenden in ihrer Beziehung auf das gemeine Volk und den Weisen ganz berechtigt gewesen. Denn daß der Mensch nicht mit einer unlauteren Absicht einen sittlich guten Akt vollbringen könne, dieß anerkennt und urgirt auch das Christenthum.

In diesem Sinne kann der Christ auch die Behauptung des Chrysippus unangefochten lassen: daß ein äußeres Gesetz nicht jene Tugend erzeugen könne, welche aus der Gesinnung des Weisen erwachse. Ein solcher Gedanke mußte im sinnenden Stoiker wach gerufen werden beim

[1]) Cicero de off. III, 3, 4.

Anblicke der schaalen Legalität, deren Gepräge das ganze Heidenthum an der Stirne trug. Cicero fühlte inmitten einer ausgebildeten Rechtswelt, daß mit der Legalität dem Sittengesetze nicht genügt und dem Sittenverderben nicht gesteuert werden könne; daß der Schein der Sittlichkeit das moralische Bewußtsein nicht befriedige; daß die Moralität einer Handlung in der Gesinnung, in der Intention des Handelnden den richtigen Maßstab erhalten müsse [1]); kurz, daß nur jene Handlungen sittlichen Werth haben, welche aus reinem Herzen den Impuls erhalten und eines sittlichen Beweggrundes nicht entbehren. Eben weil dem Stoiker im täglichen Leben gar selten eine That begegnete, die so zu sagen aus dem Herzen herausgewachsen war, so nahm er seine Zuflucht zum Ideale eines Weisen, um an einer konkreten Erscheinung seine ethischen Grundsätze anschaulich zu machen, da er sie praktisch unausführbar finden mußte. Nur dadurch, daß die Stoa immer höhere Forderungen stellte, als der Heide aktiviren konnte; und hinwiederum dadurch, daß der Stoiker selbst weniger leistete, als er hätte leisten können und sollen, kam jene Zwittergestalt von einem Weisen in die stoische Schule.

Zu solch' einem elenden Phantasiegebilde braucht das Christenthum nicht seine Zuflucht nehmen, um daran die vollkommene Tugend zur Erscheinung kommen zu lassen. Freilich sieht auch der Christ da wo die Tugend nicht zum Habitus geworden, keine vollkommene Tugend; es können in diesem Falle höchstens einzelne Tugendakte, — μέσα der Stoa, oder media officia des Cicero — geübt werden, ohne daß diese Akte den Charakter der Vollkommenheit an sich trügen oder erzeugten.

Der nicht Gerechtfertigte kann lediglich legale Handlungen, Gesetzeswerke, wie sie der Apostel nennt, voll-

[1]) Cicero de fin. II, 10. III, 14. cf. Cicero de off. I, 5. III, 3.

bringen, wofür sich nach Cicero's Ausdruck nur rationelle Gründe anführen lassen [1]).

Aber der Christ kennt auch einen Zustand der Rechtfertigung; einen Gnadenstand, in welchem der Mensch wahrhaft gute und verdienstliche Werke, die ἀγαθὰ ἔργα des heiligen Paulus, wirkt. In diesem Gnadenstande herrscht durch das ganze menschliche Wesen Harmonie; Harmonie zwischen Herz und Zunge.

Diesen Zustand hat Cicero geahnt, und hat sich darnach gesehnt, aber einer verderbten Natur gegenüber war er rathlos, denn er fühlte, daß er selbst einen Widerspruch mit sich herumtrage, welcher den schönsten Ideen, die sein besseres Ich realisirt sehen wollte, ihre Lebensfähigkeit benahm.

Dieser abnorme Thatbestand machte auch sein Ideal, in welchem eine reine Gesinnung jeder Handlung den sittlichen Charakter aufprägen sollte, zur Illusion. Hat Cicero die innere Gesinnung, die Intention, auch noch so sehr betont und wiederholt ausgesprochen, daß eine Handlung, und sollte sie von den größten und wohlthätigsten Folgen begleitet gewesen sein, doch keinen sittlichen Werth habe, wenn ihr nicht eine reine Absicht zu Grunde gelegen sei: so ließ er sich doch im Laufe der Erörterung nicht von dieser wahren und schönen Idee leiten, sondern sprach nicht selten dem Utilitätsprincipe das Wort. Im ganzen zweiten Buche spricht er von den Mitteln, die Menschen sich nützlich zu machen. Es gehört zur Tugend, behauptet er [2]), die Menschen zu gewinnen und ihnen Gesinnungen einzuflößen, die uns vortheilhaft sind. Den Nutzen, welchen wir aus der Zuneigung der Menschen ziehen können, müssen wir uns selbst verschaffen. Im geraden Gegensatze zu dieser Aeußerung Cicero's weist der heilige Ambro-

[1]) Cicero de off. I, 3. — [2]) Cicero de off. II, 5.

sius [2]) hin auf die Richtigkeit der Menschengunst und des Menschenlobes. Das Gewissen [3]), dieser Richter in uns, sagt Ambrosius, bestimmt das Maaß der Seligkeit unbeirrt von den Meinungen der Außenwelt. Vor diesem Richter gilt weder Drohung noch Bestechung. Wer das Gute bloß thut um von den Menschen Lob und Beifall zu ernten, der hat seinen Lohn [3]) empfangen. Die wahre Tugend, fährt er fort, wirkt ihre Werke im Verborgenen, um von Gott, der in das Verborgene sieht und Herz und Nieren durchforscht, den Lohn zu empfangen und nicht ihn von Menschen erwarten zu müssen. Der Gerechte sagt der heilige Gregor [4]) erstrebt weder vom Herzen Ruhm noch von der Zunge Lob, noch von der Hand Geschenke. Der Heiland selbst schätzte die unbedeutende Opfergabe der armen Wittwe [5]) höher als die kostbaren Geschenke der Reichen; denn in den Augen Gottes wächst der Werth der Gabe mit der Reinheit der Gesinnung. — Wenn Cicero [6]) hervorhebt, daß die Tugend gut und schön sei, auch wenn sie von Niemand anerkannt werde, so ist er nicht consequent genug, diesen Gedanken durch seine Pflichtenlehre zu ziehen und so seine Pflichten frei zu halten von egoistischen Nebengedanken. Er weiß die Gerechtigkeit, welche er die Grundtugend aller Socialität nennt, von keinem edleren Motive herauswachsen zu lassen, als, weil sie Ruhm verschafft. Ganz treffend bemerken hiezu der heilige Augustin [7]) so wie der heilige Ambrosius: daß die Gerechtigkeit nicht um

---

[1]) Ambros. de off. II, 1. cf. Matth. VI, 2. — [2]) Ambros. de off. II, 1. cf. August. tract. Matth. VI. — [3]) Matth. VI, 2. cf. Gregor. Mor. — [4]) Gregor Mag. Moral. IX, 17. cf. Matth. V, 20. Rom. II, 28. III, 27. — [5]) Luc. XXI, 3. cf. Matth. V, 8. VI, 1. cf. Matth. XVI, 26. Joh. IV, 23. Rom. XIV, 1. cf. Ephes. IV, 2. Jacob. I, 27. — [6]) Cicero de off. I, 4. cf. Seneca de mor. cf. Gregor. Mor. 22. — [7]) August. de civit. Dei. V, 22. cf. Ambros. de off. II, 1.

des Ruhmes willen, sondern der Ruhm wegen der Gerechtigkeit erstrebt werden müsse.

Der Schein-Gerechtigkeit und der Legalität des antiken Standpunktes gegenüber führt Christus ein ganz neues ethisch-religiöses Moment in's Leben. Gott ist Geist, sagt der Heiland [1]), und die ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Damit hat der Stifter des Christenthumes an die Stelle des Materialismus des Heidenthums eine geistige Anschauung in's Bewußtsein gerufen. Nun wird vorerst der Mensch in sein Inneres geführt, damit von hier aus die μετανοια, Sinnesänderung sich vorbereite. Die Frucht der Sinnesänderung ist die Tugend, die in einem reinen Herzen wahrhaft verdienstliche Tugendakte zu vollbringen im Stande ist. Zur Sinnesänderung aber ist göttliche Hilfe [2]) und Gnade nothwendig. Der Stoiker sah in der Tugend nur menschliche Willens- und Erkenntnißkraft zu einem Akte zusammenwirken und so konnte auch seine Intention nicht durch dankbare Beziehung alles Guten auf Gott, den Urquell des Guten, geläutert und geheiligt werden. Da die Tugend selbst als Produkt der menschlichen Vernunft angesehen wurde, so hatte auch die Intention nur vor dem Forum der Vernunft zu bestehen, brauchte blos durch rationelle Gründe, die sich leicht dehnen, wenden und drehen lassen, sanktionirt sein. Dabei wurde dem Probabilismus der weiteste Spielraum gestattet.

Die Intention gibt [3]) der christlichen Tugend ihren Hauptvorzug vor der antiken Tugend. Indem der Christ all' seine guten Werke in Beziehung zu Gott bringt und von Gott Gedeihen erwartet, bleibt er einerseits frei von der stoischen Selbstüberhebung und andererseits entgeht er der Gefahr, in welche ihn eine falsche Sicherheit, die leicht

---

[1]) Matth. VIII, 4. u. VI. cf. Gregor. Mor. — [2]) Rom. VIII, 14. cf. 1 Corinth. XII, 3. — [3]) cf. Bernard. de praec. et dispens.

hervorgerufen würde durch übergroßes Selbstvertrauen, stürzen müßte, eine falsche Sicherheit, die jeden Fortschritt in der Tugend und Vollkommenheit unmöglich machte.

## §. 8. Einheit des sittlich Guten.

Die Idee der sittlichen Einheit der Tugenden betonten seit Sokrates mehr oder weniger alle [1]) heidnischen Moralphilosophen. Doch erst auf christlichem Standpunkte wurde durch den ausgezeichneten Schüler des heiligen Ambrosius, durch Augustinus [2]) die rechte Einheit des sittlich Guten zum klareren Bewußtsein gebracht, indem dieser alle Tugenden in der Liebe wie in ihrem Brennpunkte zusammentreffen ließ. Von den Jüngern der Stoa ward die Einheit des Guten als Gleichheit aller Tugenden einseitig aufgefaßt worden. Von diesem Gedanken konnte sich Cicero bei seiner Unselbstständigkeit gegenüber der griechischen Mustervorlage des Panätius nicht ganz frei machen. So sagt er im Sinne der Stoiker: Es [3]) ist eine unter den Philosophen ausgemachte Sache, daß, wer eine Tugend habe, sie alle besitze. Da er nun doch von einem Gerechten redet, der nicht weise ist, so glaubt er sich wegen dieses Widerspruches damit entschuldigen und rechtfertigen zu müssen, daß er sich bei diesem Trennen und Auseinanderhalten der Tugenden der Vorstellung [4]) des großen Haufens sich anbequemt und um verstanden zu werden, vom schulgerechten Ausdrucke Umgang genommen habe. Diesen scheinbaren Widerspruch hätte Cicero wohl besser aufgeklärt, wenn er zurückgewiesen haben würde auf die von ihm gleich beim Eingange angeführte Gliederung des sittlich Guten, wo er sagt [5]): Alles sittlich Gute gründet entweder im

[1]) Diog. Laert. VII, 89. cf. Seneca ep. 67. — [2]) August. de civit. Dei XV, 22. cf. Ambros. de off. I, 25. cf. Gregor. in hom. [3]) Cicero de off. II, 10. — [4]) cf. Ambros. de off. II, 9. — [5]) Cicero de off. I, 5.

Streben nach Kenntnissen und in der Uebung des Verstandes; oder im Eifer für die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft, oder in der Seelengröße; oder in der Ordnung. Diese vier Arten des sittlich Guten sind so eng mit einander verbunden, daß es nicht möglich ist, Eines ohne das Andere zu besitzen: aber an sich sind sie doch verschieden und begründen [1]) in ihrer Erscheinung ebenso viele Klassen [2]) von Pflichten, als es Arten gibt. Hätte Cicero den idealen Standpunkt und den der realen Erscheinung und dem wirklichen Auftreten der Tugenden auseinander gehalten, so würde er sich nicht mit wohlfeiler Akkommodation entschuldigt haben. Der Zusammenhang der Tugenden, wie er unter den vollkommenen, moralischen, nicht so unter den intellektuellen und nicht unter den unvollkommenen Tugenden stattfindet, darf nicht gedacht werden in Bezug auf die einzelnen Tugendakte [3]), die immer vereinzelnt auftreten, sondern mit Rücksicht auf den Habitus; indem derjenige, welcher eine moralische Tugend vollkommen besitzt, aufgelegt ist zu allen übrigen Tugenden, zu deren Ausübung ihm aber Zeit und Gelegenheit fehlen können.

Die charakteristische, im Wesen des Heidenthums und Christenthums Grund gelegte Differenz zwischen der heidnisch-philosophischen und zwischen der christlich-theologischen Einheit des sittlich Guten tritt hervor in der Auffassung der Grundtugend [4]). Die Stelle, welche auf antikem Standpunkte die Vernunfterkenntniß einnimmt, wie sie in der Klugheit und Weisheit Gestalt erhält, behauptet im Christenthume die Liebe [5]). Wie die Weisheit allen Tugenden des Moralphilosophen wahre Bedeutung gibt, so verleiht die Liebe allen Tugenden des Christen ihren eigenthüm-

[1]) cf. Antonin. III, 7. XI, 1. — [2]) Diog. Laert. VII, 93. — [3]) Antonin. XII, 35. — [4]) August. de laude charitatis. — [5]) 1 Corinth. XIII, 13. cf. Aug. hom. 7 super Joan. et de poen. diss. 2.

lichen Charakter. Der Geist des Christenthums ist Liebe; in der philosophischen Moral des Heidenthums aber herrscht der Vernunft-Aristokratismus. Der heilige Ambrosius der sich in der Materie von den Grundtugenden und ihrer einheitlichen Fassung eng an Cicero anschloß, wollte doch die Klugheit nicht mehr als Centrum aller übrigen Tugenden gelten lassen; aber ganz konnte er sich nicht loswinden [1]) von der antiken Auffassung der vier Grundtugenden in ihrem einheitlichen Zusammentreffen in der Klugheit oder Weisheit.

Er nennt wie Cicero die Klugheit die Quelle, aus der die übrigen Tugenden hervorgehen, unterscheidet sich aber gleichwohl in so ferne von Cicero, als er die Pietät gegen Gott den Anfang der Weisheit nennt [2]), nicht aber wie Cicero die auf sich gestellte Vernunft. Ambrosius erklärt im Laufe der Erörterung die Liebe zu Gott geradezu als Fundament aller Tugenden [3]). Auf die Liebe führt er auch die Demuth und Gerechtigkeit zurück und so hat er, da die Gerechtigkeit die auf das sociale Leben bezüglichen Tugenden in sich faßt, die Liebe als Grundgesetz der menschlichen Gesellschaft proklamirt. Die Einheit des sittlich Guten in der Liebe als Grundtugend ist dem Christen gewährleistet durch Christus, dem göttlichen Lehrmeister selbst. „Liebe Gott über Alles und den Nächsten wie dich selbst," darin liegt das ganze Gesetz und die Propheten [4]); das ist der Grundzug aller Gebote des neuen Testamentes. Liebe war auch der Beweggrund der Heilsökonomie des Christenthums; während berechnende Klugheit den Staat, diese Heilsanstalt des Heidenthums, gegründet hat.

## §. 9. Werth und Bedeutung der Tugend.

Fast alle philosophischen Systeme der vorchristlichen Zeit haben der Tugend in ihren Disciplinen einen Ehren-

[1]) Ambros. de off. I, 27. — [2]) Ambros. de off. I, 27. — [3]) I, 27. — [4]) Greg. lib. X. moral.

platz zugestanden. Selbst auf Kosten der Consequenz ihrer Grundsätze wollten sie die Tugend auf's wärmste anempfehlen [1]). Indeß, jedes System heidnischer Moralphilosophie beleuchtet den Werth der Tugend von einer anderen Seite. Die Philosophen der einen Schule glaubten, man müßte Tugend üben, weil sie das größte Vergnügen gewähre. Dabei hatten sie die Pein eines unruhigen Gewissens im Auge. In diesem Sinne lehrten Eudoxus, Aristippus und Epikur. Demokrit suchte und fand die Palme der Tugend in der *Εὐθυμία*, oder einer von aller Furcht freien Seelenruhe. Wieder Andere gelangten im Kampfe gegen die Eiferer der Sinneslust zur Ansicht, daß die Uebung der Tugend allein den Menschen vor der unvernünftigen Kreatur auszeichne und daß deßhalb die Tugend an und für sich schon das Höchste und Beste wäre [2]). So Aristoteles, Teophrast und die ganze Schule der Peripatetiker. Der Habitus der Tugend schützt nach ihrer Ansicht den Menschen vor jedem Unglück.

Die Tugend konnte einen Aristoteles, diesen strengen Denker, zur Begeisterung hinreißen, so daß er zum Preise derselben den Hymnus anstimmt:

Tugend, der Sterblichen mühevolles Ziel,
Herrlicher Kampfpreis irdischen Trachtens!
Für deine Schönheit sterben, o Jungfrau,
Ist dem Hellenen beneidetes Loos.
Unverdrossen erträgt er die schwerste
Arbeit um dich; du lenkest sein Sinnen
Hin auf die hehre, unsterbliche Frucht,
Die du ihm bringst, die besser als Gold ist,
Besser als Ahnen und weichliche Ruhe!
Dir nur diente Herakles, des Zeus
Göttlicher Sproß, und die Söhne der Leda,

---

[1]) Cicero 2. de leg. cf. Cicero I. de leg. cf. Cicero pro Sest. cf. Aretini introductis in Ethic. Aristot. — [2]) Chaldianus.

Schweres erduldend; in Thaten bewährten
Sie deine weltüberwindende Macht.
Sehnend nach dir einst stieg der Pelid' und
Telamons Sohn zum Hades hinunter.
Also, um dich auch, du Holdselige, mißt
Jetzo der Tag den Pflegling Atarne's.
Drum so preise den Thatenberühmten
Ewig, unsterblich der Musengesang;
Ja, Mnemosyne's Töchter erheben
Laut ihn zugleich mit dem gastlichen Zeus und
Dauernder Freundschaft nie welkendem Ruhm.

[Ellissen.]

Ein nicht weniger begeisterter Lobredner der Tugend als Aristoteles war Zeno und mit ihm die ganze Stoa. Hat die ethische Disciplin der Stoiker von ihren zahlreichen Schülern auch manche Aenderung und Umbildung erfahren, so stimmten sie doch von ihrem Meister Zeno angefangen bis herab auf den gekrönten Jünger dieser Schule, Mark. Aurel. Antoninus Alle hierin überein, daß die Tugend daß höchste Gut sei [1]).

Die Tugend ist daher auch in Cicero's Buche von den Pflichten Gegenstand begeisterten Lobes. Die Tugend genügt sich selbst [2]), sagt Cicero, sie allein ist ein wahrhaftes Gut und neben und außer ihr gibt es nur Scheingüter; sie kann nicht entrissen, nicht verloren werden; sie allein macht glücklich [3]); sie macht erhaben über menschliche Zufälle [4]). Ob die Tugend mit der Glückseligkeit zu identificiren [5]) oder ob sie blos als Führerin zur Seligkeit zu denken sei, darin, sagt Cicero, sind die Philosophen nicht einig [6]); wohl aber darüber, daß Tugend und Glückseligkeit auf's Engste mit einander zusammenhängen [7]) und daß nie der

[1]) Diog. Laert. VII, 98. cf. Seneca ep. 71. cf. Cicero de off. III, 3. — [2]) Cicero de off. II, 12. — [3]) Cicero de off. III, 8. — [4]) Cicero de off. III, 7. cf. I, 4 — 5. — [5]) Diog. Laert. VII, 88. cf. Anton. VII, 17. cf. Diog. Laert. VI, 1, 12. — [6]) Cicero de off. III, 3. — [7]) Cicero de fin. III, 8. cf. Epict. Arr. III, 29.

Vortheil in Collision mit der Tugend [1]) kommen könne, weil, was tugendhaft auch stets nützlich ist. Wenn schon die stoische Tugendlehre viele Anklänge an das Christenthum hat, so mußte Ambrosius [2]) doch polemisch gegen sie auftreten, weil er in Cicero's [3]) Schriften Lobeserhebungen gegen eine Tugend fand, die mit dem sittlichen Leben des Stoikers keineswegs im Einklange standen. Er hob den Werth der Tugend wie auch Cicero, über den Werth der irdischen Dinge [4]); gleichwohl aber sah er in der Tugend nur ein Mittel zum Endziele zu Gott zu gelangen, während Cicero die Tugend selbst als Zweck auffaßte, die um ihrer selbst willen [5]) angestrebt werden müßte, weßhalb er sie auch absolut hinstellte. Daß man der Tugend wegen zeitliche Rücksichten bei Seite treten lassen, und Reichthum und Ehrenstellen ihr zum Opfer bringen sollte; daß überhaupt Irdisches der Tugend nicht das Gleichgewicht halten könnte, dieß hat wohl klarer als die Stoa das Christenthum [6]) zum Bewußtsein gebracht. Die christliche Tugend ist eine thatkräftige, die stoische eine schlafende Tugend. Erstere schafft Seelenruhe [7]), Friede und Seligkeit, letztere Apathie.

Die Seelenruhe des Christen besteht nicht im Freisein von Sorgen und Gleichmuth in allen Lebensverhältnissen im stoischen Sinne, sondern in einem guten Gewissen, wie es in dem tugendhaften Herzen wohnt [8]) und im gläubigen Vertrauen gründet, daß die Sorgen [9]) dieses Lebens sich dereinst in ewige Freuden umwandeln werden. Wenn Cicero die Tugend definirt als die richtige Vernunft [10]) und dann hin-

[1]) Cicero de off. III, 3. — [2]) Ambros. de off. II, 5. — [3]) Cicero de off. III, 7. cf. Seneca ep. 95. — [4]) Ambros. de off. II, 1. — [5]) Cicero de off. II, 12. — [6]) Matth. XVI, 26. Phil. III, 8. Luc. V, 24, XII, 21. Jacob. V, 1. II, 5. — [7]) Rom. V, 1. Jacob. III, 18. cf. 1 Jacob. III, 19. Matth. XI, 29. Hebr. IV, 11. — [8]) 2 Corinth. I, 12. Hebr. XIII, 18. — [9]) 2 Corinth. IV, 17. Hebr. X, 35. — [10]) Cicero Tuscul. IV, 15. cf. Cicero de off. I, 5.

wieder mit Plato ausruft: Sie allein ist begehrenswerth, und würde, wenn sie geschaut werden könnte, die feurigste Liebe in uns entzünden, so hat er damit seiner Vernunft eine Lobrede gehalten. Obschon Ambrosius der Vergötterung der Tugend Cicero's nicht beistimmen zu dürfen glaubt, so weiß er doch zwingendere Gründe zur Tugendübung anzuführen als dieser. Cicero wiederholt nur immer die Schönheit und den Glanz der Tugend und glaubt seiner Zeit durch Gründe der Aesthetik Liebe zur Tugend einzuflößen; anders Ambrosius. Er sieht in der Tugend ein Mittel, Gott ähnlich zu werden und eine Bürgschaft, in das ewige Leben eintreten zu dürfen [1]). Selbst im Schmerze bekundet sich die Tugend, sagt Ambrosius [2]), in dem Troste eines guten Gewissens. Die christliche Tugend erfährt, wie unser Kirchenlehrer es ausspricht, keinen Eintrag durch Schmerz [3]) und keinen Zuwachs durch sinnliche Vergnügen. Die irdischen Freuden erhalten erst durch die Tugend sittlichen Werth. Im Mißgeschicke aber zeugt sich die Tugend gerade in ihrer vollen Schönheit. Um wieviel höher die christliche Tugend des Ambrosius als die Cicero's stehe, erhellt am klarsten aus der Dauer ihrer Wirkung. Cicero's Tugend hörte auf, sobald der Mensch von dieser Schaubühne des Lebens trat, während die Tugend, wie sie Ambrosius auffaßt, erst dann in ihrer Herrlichkeit hervorzutreten anfängt, wenn die Seele von den Schlacken der Erde befreit, diesen sterblichen Leib verläßt [4]). Daß bei einer solchen Auffassung der Bedeutung der Tugend zeitlichen Nebenrücksichten nur mehr eine untergeordnete Stelle zugestanden werden kann, leuchtet wohl ein und ist damit eigentlich auch schon die Frage über die Collision zwischen Vortheil und Tugend im Allgemeinen beurtheilt.

---

[1]) Ambros. de off. II, 5. — [2]) Ambros. de off. II, 4. cf. Cicero de off. III, 8. — [3]) Ambros. de off. II, 1. — [4]) Matth. XI, 12. cf. act. ap. XIV, 22.

## §. 10. Collisionsfälle.

Wenn wir zur Tugendübung geboren sind, sagt Cicero [1]) und diese entweder nach Zeno's Ansicht der allein würdige Gegenstand unserer Begierden, oder nach Aristoteles, der alle anderen Gegenstände überwiegende ist, so folgt, daß Alles was Recht und Pflicht ist, auch nützlich sein muß, da die Tugend das einzige oder höchste Gut und das Gute auch nützlich ist. Ohne Tugend einen Nutzen gewinnen wollen, ist ein Irrthum des schon verderbten Herzens. Cicero hat, wenn er von Collisionsfällen redet, vorzugsweise Tugend und Vortheil, wie sich diese in verschiedenen Verhältnissen gegenüberstehen können, im Auge. In diesem Falle muß die Tugend bestimmend in die Wagschale fallen. Denn wer erträgt nicht leichter, wie der heilige Ambrosius [2]) sagt, ein Uebel am Körper als an der Seele! Schwieriger zu entscheiden sind die Collisionsfälle, wo es sich um Handlungen ein und derselben sittlichen Sphäre frägt. Dem Christen ist der Wille Gottes Norm seiner sittlichen Thätigkeit. Der göttliche Wille ist unwandelbar und in allen Verhältnissen ein und derselbe. Da dieser Eine göttliche Wille die Richtschnur für die einzelnen Pflichten des Menschen ist, so erklärt es sich, daß diese Pflichten nie unter sich in wirklichen Widerstreit kommen können. Man kann höchstens darüber in Zweifel sein, ob die eine oder andere scheinbar gleich naheliegende Pflicht ihre Erledigung zunächst und vor der anderen erheische. Cicero schon negirt, obwohl er seinen Satz nicht auf ein Princip stützen kann, die Thatsächlichkeit der Collisionsfälle. Indem er aber Faktoren von ganz verschiedenem Genus „das moralisch Gute mit dem natürlich Guten oder Vortheilhaften" zusammenhält, anstatt Tugend und Tugend, Pflicht und Pflicht gegen

[1]) Cicero de off. III, 8. — [2]) Ambros. de off. III, 4.

einander zu messen, so hat er, obwohl er dieser Materie sein ganzes drittes Buch gewidmet hat, von den Collisionsfällen im eigentlichen Sinne abgesehen. Er sagt [1]), daß nur die, welche den äußern Vortheil zum Maßstabe alles Guten nehmen und der Tugend kein Uebergewicht zugestehen, schwanken können in der Wahl zwischen Recht und Vortheil. Rechtschaffene Leute kommen nicht in diesen Fall. Als Grundsatz zur Entscheidung scheinbarer Collisionsfälle entlehnt Cicero [2]) dem Stoicismus die allgemeine Regel: Dem Nächsten etwas von dem Seinigen entziehen und mit dessen Schaden den eigenen Vortheil fördern, streitet mehr mit unserer Natur als Tod, Armuth, Schmerz und was sonst dem Leben oder den äußern Gütern schaden kann. Hält Jemand den Tod für ein größeres Uebel als Unrecht thun, so irrt er darin, daß er eine Zerrüttung und Zerstörung des Körpers höher anschlägt als die der Seele. Nicht so weitläufig als Cicero verbreitet sich der heilige Ambrosius über diesen Gegenstand und trifft ihm gleichwohl tiefer in's Herz. Er schließt sich, wo er vom Widerstreit der Pflichten redet, eng an Cicero an. Nur setzt er an die Stelle der Natur Cicero's das Gewissen [3]), dessen Biß schmerzlicher ist als Tod und Verbannung. Auch faßt er durch die Beziehung, in welche er das Böse zur geistigen Natur des Menschen bringt, die Größe des Unrechtes nicht wie Cicero vom socialen Standpunkte auf, sondern als Beleidigung der Stimme Gottes in uns, und weist hin, ein um wie viel größeres Uebel der durch die Sünde herbeigeführte geistige als der durch Krankheit veranlaßte physische Tod sei. Nützlich und sittlich gut ist nach seinem Dafürhalten identisch und eine Collision zwischen Beiden erachtet er nicht für möglich; denn, bemerkt er [4]), der Christ

[1]) Cicero de off. III, 4. — [2]) Cicero de off. III, 5. — [3]) Ambros. de off. III, 4. — [4]) Ambros. de off. III, 2.

folgt nicht der Weisheit des Fleisches, welche sich für den äußern Vortheil entscheidet, sondern der Weisheit, welche aus Gott ist und die den Vortheil dieser Welt für Verlust erachtet. Gegenüber dem Grundsatze Cicero's zur Entscheidung scheinbarer Collisionsfälle stellt Ambrosius den Satz des Apostels [1]) auf: Niemand suche seinen, sondern des Nächsten Vortheil. Mit dem christlichen Grundgesetze, der Liebe zu Gott und dem Nächsten verträgt sich keine Collision. Durch dasselbe ist auch die Gefahr beseitigt, welche Cicero so sehr fürchtet, daß man sich eine falsche Verbindlichkeit gegen den Mitmenschen auferlege oder daß man sich durch ein Scheingut blenden lasse.

## §. 11. Das Böse.

Die Genesis des Bösen in der Welt ist die Sünde oder der Widerspruch der vernünftigen Kreatur gegen das ewige Gesetz [2]). An die Stelle der Harmonie seelischer Kräfte ist nun ein geistiges Zerwürfniß getreten; die Vernunft, weil durch die Sünde verdunkelt, begibt sich nicht selten ihres Rechtes, so daß die niedern seelischen Kräfte die Herrschaft behaupten, und im Menschen selbst einen Aufruhr verursachen [3]), während die Vernunft zu spät ihr Herrscher-Recht geltend macht.

Auch zwischen Materie und Geist ist ein Kampf entbrannt, denn das Fleisch gelüstet wider den Geist [4]). Eine nach böser Lust verlangende Sinnlichkeit sorgt dafür, daß der Mensch nicht zur Ruhe komme; nach allen Seiten muß er Feinde abwehren; die Zunge vergißt ihren Zweck und spricht Böses [5]); das Auge ist lüstern und ein unbewachter Augenblick genügt, den Menschen zum Falle zu bringen [6]).

---

[1]) 1 Corinth. X, 22. — [2]) August. contra Faust. XXII, 27. — [3]) Cicero Tusc. III, 11. — [4]) Rom. I, 18. — [5]) Ambros. de off. I, 3. — [6]) Ambros. de off. I, 3.

Der Christ findet in der Offenbarung den Schlüssel zum Verständnisse dieser abnormen Erscheinung und zugleich die Mittel, wodurch er sich von der Macht des Bösen frei machen kann. Rathlos stand aber das sich selbst überlassene Heidenthum vor dieser traurigen Erscheinung. Die Auffassung des Bösen als eines Gegensatzes gegen den göttlichen Willen [1]), der des Menschen oberstes Sittengesetz ist, oder als eines Widerspruchs mit der göttlichen Heiligkeit, war dem Heiden ferne gelegen. Die Götter wurden ja selbst im Heidenthume voll Leidenschaft und Arglist gedacht [2]), Der Göttervater Zeus, welcher in Verbindung mit seiner Tochter Dike das ganze Rechtswesen zu wahren hatte, war nicht frei von den größten Ausschweifungen. Er war es, welcher der schönen Nymphe Juturna nachstellte. Und als Lala sie warnte und Zeus bei seiner Gemahlin Juno verklagte, nahm Jupiter ihr die Sprache und ließ sie durch Merkur zu den Manen führen. Zeus war es auch, der die Göttin Danae, welche in einen Thurm gesperrt war, damit sie unfruchtbar bleibe, im goldenen Regen befruchtete. Er entführte auch in Gestalt eines Stieres Europa und beging mit Alkmene einen Ehebruch; kein Laster der Sinnlichkeit war denkbar, dessen man nicht den Vater der Götter und Menschen fähig gehalten hätte; von den übrigen Göttern nicht zu reden.

Wie entsittlichend eine so unwürdige Vorstellung von der Gottheit wirken mußte, ist nicht schwer einzusehen und legt auch Terentius nahe, wenn er im Eunuchen Chaerea sagen läßt: Wenn der Gott Jupiter Danae schändet, warum sollte ich es nicht thun dürfen. Die Religion, anstatt die sittliche Anschauung zu veredeln, wirkte geradezu entsittlichend; wie hätte man bei so verzerrten Begriffen von der

[1]) Aug. de lib. arb. I, 6. cf. 1 Joh. III, 4. cf. Rom. VIII, 7. cf. Jacob. IV, 4. cf. Cassius sup. psalm. 5. — [2]) Herodot VII, 10. cf. Ilias Hom. XIV, 153 — 361. cf. Euripides Hippolyt.

Gottheit im Bösen noch einen Gegensatz gegen die göttliche Heiligkeit erblicken sollen! Erwachte auch zuweilen im Herzen des Heiden ein Schuldbewußtsein gegen das göttliche Wesen [1]) und sah er in den Erinnyen schreckliche Rachegeister des Bösen [2]); wußte er sich auch viel zu erzählen von den Qualen der Bösewichter in der Unterwelt, von den Leiden, dem Hunger und dem Durste eines Tantalus; von den Mühen und vergeblichen Anstrengungen eines Sisyphus und der Danaiden; so waren diese Vorstellungen nur Schreckbilder für das ungebildete Volk; die Philosophen glaubten nicht daran. Cicero spricht es gerade heraus: daß alle Philosophen darüber einig seien, daß die Gottheit weder zürnen noch schaden könne [3]). Bei dieser Auffassung des göttlichen Wesens gegenüber dem Bösen ist ein wohlthätiger Einfluß der Religion auf die Sitten nicht denkbar. Einige Moralphilosophen standen nicht an, das Böse als Mittel zu betrachten, welches zur Verwirklichung der sittlichen Aufgabe des Einzelnen und des Ganzen beiträgt [4]). Der Stoiker behauptete, auch das Böse sei naturgemäß; naturgemäß leben aber hieß bei ihm soviel als sittlich leben [5]); demgemäß lebt der Bösewicht naturgemäß, also auch sittlich gut. Cicero betrachtet das Böse nur vom Gesichtspunkte der Aesthetik und des Socialismus. Das Böse ist ihm etwas Häßliches an sich und es ist auch verderblich in seinen Wirkungen, weil es an dem Untergange der menschlichen Gesellschaft, die am meisten der Natur gemäß ist, arbeitet [6]). Wieder anderen Moralphilosophen war das Böse ein Kind des Fatums; der Mensch mußte nach ihrer Ansicht Böses thun, wenn und weil das Fatum es befiehlt [7]).

Diesen und anderen nicht weniger verzerrten Anschauungen

---

[1]) Cicero de off. II, 3. — [2]) Cicero paradox. II. — [3]) Cicero de off. III, 28. — [4]) Diog. Laert. VII, 131. — [5]) Plutarch. de Stoic. repugn. c. 35. — [6]) Cicero de off. III, 5. — [7]) Diog. Laert. VII, 73. 149.

des Bösen im Heidenthume gegenüber wurde im Christenthume durch die Offenbarung das viel besprochene und verworrene Problem über das Wesen des Bösen enthüllt [1]), an der Wiege des Menschengeschlechtes dessen Genesis nachgewiesen und als Auflehnung des kreatürlichen Willen gegen den absoluten, schöpferischen Willen erkannt.

## §. 12. Graduntersch iede unter den Pflichten, Tugenden und Lastern.

Wenn es in abstrakt-formaler Hinsicht allerdings nur ein den menschlichen Willen bestimmendes Gesetz, den Willen Gottes gibt, der Norm und Richtschnur der menschlichen Handlungen ist, und wenn es in so ferne nur eine Pflicht gibt: daß der menschliche Wille sich leiten und bestimmen lasse vom göttlichen Willen: so entfaltet sich doch in Anbetracht der individuellen Anlagen [2]) und Verhältnisse des Einzelnen eine Manigfaltigkeit von Pflichten, die ebenso manigfach übertreten werden können. Nach dem Grundsatze der klassischen Moralphilosophen wie der christlichen Moraltheologen: „daß die Größe der Sünde bedingt ist durch die Würde der verletzten Person [3])", erwächst auch ein Unterschied in den Sünden und Fehlern. Die gegen Gottes unendliche Majestät unmittelbar begangene Versündigung wird demnach die größte Verletzung der Pflichten, und das größte Unrecht sein.

So wenig in der praktischen Durchführung ethischer Grundsätze die Pflichten gegen Gott bei den Moralphilosophen des Heidenthums in's Gewicht fielen, so haben sie doch Alle in der Theorie den Pflichten gegen Gott die erste Stelle eingeräumt. Auch Cicero sagt in seiner Pflichtenlehre: Obenan

---

[1]) Ambros. de off. I, 15, 16. cf. Ambros. de off. I, 12. — [2]) Cicero de off. II, 10. cf. Ambros. de off. I, 27. cf. Hieronymus super Ezech. — [3]) Act. apost. XV, 29. cf. Gal. V, 19. cf. 1 Corinth. VI, 9. Coloss. III, 5. cf. Isidor lib. XXV, c. 19. de summ. bon. cf. I, 18.

stehen die Pflichten gegen Gott und Vaterland; aber während er sich über die Pflichten gegen das Vaterland in weitschweifigen Erörterungen ergeht, weiß er seinen Lesern von der vornehmsten Art der Pflichten, in denen alle übrigen Pflichten schon miteinbegriffen sind, von den Pflichten gegen Gott nur den Namen anzuführen. Sein Gesichtskreis ist eingeengt in die natürlichen Verhältnisse, und die pantheistische Anschauung macht überhaupt eine Beziehung der sittlichen Verpflichtung Gott gegenüber überflüssig.

Die Pflichten gegen Gott haben aber auch in der Pflichtenlehre des Ambrosius keine eigene Stelle gefunden. Er nennt [1]) sie zwar die ersten und vornehmsten Pflichten; worin sie aber bestehen, erfahren wir von ihm nicht. Indeß zieht sich bei ihm das religiöse Moment durch seine ganze Schrift von den Pflichten, und werden alle Pflichten gegen das eigene Ich und gegen den Nächsten durch Beziehung auf Gott, der geboten hat, „Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst," mit religiösem Charakter angethan. Dadurch zeichnet sich auch hauptsächlich Ambrosius Pflichtenlehre von der Cicero's vortheilhaft aus. Cicero legt das Hauptgewicht auf die Rechtspflichten; diese liegen seiner Stellung als Staatsmann am nächsten; die Liebespflichten finden nur dann Erwähnung, wenn er davon spricht, wie man sich die Gunst des Volkes verschaffen und wie man sich beliebt machen könne. Diesen Liebespflichten räumt der heilige Ambrosius im Geiste des Christenthumes, in welchem die Liebe Grundtugend geworden ist, eine auszeichnende Stellung ein; von diesen spricht er am liebsten; für sie weiß er aus der heiligen Schrift treffende Beispiele anzuführen.

Liebespflichten kannte das Heidenthum im eigentlich strengen Sinne nicht; diese sind Früchte der christlichen

[1]) Ambros. de off. I, 27.

Nächstenliebe; Früchte, welche der Heide wohl dem Namen aber nicht ihrem Wesen nach kannte.

Je nachdem die Tugend hervortritt in der Erfüllung eines Rathes oder Gebotes macht sich auch ein Unterschied im Grade des Tugendcharakters geltend und es erwächst die vollkommene Tugend aus der Beobachtung der Räthe, während die gesetzliche Tugend eine Frucht der Erfüllung eines Gebotes ist.

Dieser Unterscheidung der vollkommenen Pflichten und Tugenden von den gemeinen, oder gebotenen gesetzlichen Handlungen begegnen wir wie bei Cicero so auch bei Ambrosius, freilich in verschiedenem Sinne, wie schon in der Einleitung erwähnt wurde. Diese Unterscheidung ist natürlich und deßhalb schon von der Vernunft geboten [1]). Der Grundsatz der Pelagianer, daß Tugend Tugend und Laster eben Laster sei ohne Graddifferenz hat selbst im Heidenthume wenig Vorkämpfer gehabt. Nur die Stoiker waren inconsequent genug [2]), trotz ihrer Unterscheidung von mittleren und vollkommenen Pflichten zu behaupten, daß alles Gute gleich und alles Böse gleich sei, weil das Gute von einem Principe wie das Böse von einem Principe ausgehe [3]). Wenn Cicero in seinen Paradoxen diesem stoischen Grundgesetze Beifall gibt, so will er ihn doch nicht in seine Pflichtenlehre hereinziehen, sondern zeigt hier [4]), wie es so vielerlei Arten von Pflichten und Tugenden gibt, als Beziehungen und Seiten der einen Grundtugend und Hauptpflicht „der Natur gemäß leben". Wenn derjenige, bemerkt er [5]), der den Hausvater mordet, nicht schwerer sündigt als wer den Haushahn tödtet, so ist die menschliche Gesellschaft der Gefahr der gänzlichen Auflösung nahe gebracht.

---

[1]) Matth. VII, 5. cf. 1 Joh. V, 16. — [2]) Cicero paradox. — [3]) Chrysipp. 4 Eth. Diog. Laert. VII, 1. — [4]) Cicero de off. I, 3 — 4 u. III, 4 u. 5. — [5]) Cicero oratio pro Muraena c. 29.

# B. Besondere Ethik.

## §. 13. Aelteste Auffassung der einzelnen Tugenden bei den Griechen.

Pythagoras, der Vater der jonischen Schule, ließ sich von der Idee der Harmonie beherrschen. Diese Harmonie ist ihm wie das kosmologische so auch das sittliche Princip. Der Pythagoreismus zweckte in sittlicher Beziehung auf strenge Zucht ab. Pythagoreische Grundsätze halten einen Vergleich aus mit den Principien der am meisten entwickelten Disciplinen griechischer Philosophen. Dieß springt so recht in die Augen, wenn man didaktische Produkte pythagoreischer Denk- und Sinnesart zusammenhält mit den Tugendbegriffen und Pflichtenlehren anderer Meister griechischer Philosophie. So finden wir in den im Sinne des Pythagoras geschriebenen sogenannten, „goldenen Sprüchen" eine edlere Auffassung der einzelnen Gebote, Pflichten und Tugenden, als bei den Cynikern, Kyrenäern, Epikureern, ja selbst bei den Stoikern. Kurz und gleichwohl klar ist in den goldenen Sprüchen des Pythagoras die Norm gezeichnet, nach welcher die Pythagoreer ein sittliches Leben gelebt wissen wollten. So heißt es dort:

Daß unsterbliche Götter du ehrst, wie die Sitt' es gebietet,
Ist das erste Gebot; dann den Eid und erhab'ne Heroen
Und der Dämonen irdisch Geschlecht, das Gesetzliche leistend.
Ehre sodann die Eltern und die, so zunächst dir verwandt sind,
Nimm von den andern zum Freund, wer an Tugend der erste hervorragt.
Fügsam sei dem sanfteren Wort und dem nützlichen Werke
Und — nie hasse den Freund, wenn er blos ein Kleines versehen,
Wo du nur kannst; doch es wohnt beisammen das Können und Müssen.
Solches behalte dir wohl und lerne dich also beherrschen,
Daß du zuvörderst den Bauch, dann den Schlaf und die sinnlichen Lüste

Bändigeſt, wie auch den Zorn; nie treibe mit Anderen Unzucht,
Nie auch allein: Und von Allen zumeiſt hochachte dich ſelber!
Uebe Gerechtigkeit dann mit Fleiß und in Worten und Werken
Und dem Gebot' der Vernunft entzieh' dich nimmer im Leben!
Auch bedenke, daß Tod das gemeinſame Loos iſt hienieden
Und daß irdiſches Gut man gewinnt bald, bald auch verlieret.
Wenn auch des Himmels Geſchick den Sterblichen Schmerzen bereitet,
Nun ſo trage dein Loos und zeige nicht trotzigen Murrſinn!
Viel iſt der Menſchen Geſchwätz, was ſchlecht und gut durch einander
Umläuft, drum ſei nimmer verblüfft und laſſe dich ſelber
Nie einſchüchtern mit Zwang, und wenn man Lügen verbreitet,
Trage es ſanft mit Geduld und, wie ich dir rathe, ſo halt' es;
Daß dich Keiner mit Worten beſchwätzt noch durch Thaten verleitet,
Jemals zu ſagen, zu thun, was du nicht als das Beſſere billigſt.
Ehe du handelſt, berath' dich zuvor, damit es nicht dumm wird.
Nur ein erbärmlicher Wicht iſt läppiſch in Wort und in Handlung;
Drum, vollführe nur das, was in Zukunft nie dich gereuet;
Treibe auch nie, was du nicht verſtehſt, doch laſſe dich lehren,
Was du bedarfſt, und freudiger wird dir das Leben verfließen.
Auch dein leibliches Wohl iſt werth ſorgfält'ger Beachtung.
Drum ſei mäßig in Trank und Speiſe; gymnaſtiſche Uebung
Pflege mit Maaß, das heißt, treib's nie zur herben Erſchlaffung,
Reinlich ſei du und fern von aller Verſchwendung; beſonders
Hüte dabei dich wohl vor Allem, was Neid dir erreget,
Daß du nicht Aufwand machſt zur Unzeit, wie ein Philiſter,
Noch auch den Geizhals ſpielſt; denn Maaß iſt in Allem das Beſte.
Thue nur das, was niemals dich kränkt, und denke zuvor nach!
Niemals möge der Schlaf auf die Augenlider dir ſinken,
Ehe die Werke des Tages du zuvor noch einmal gemuſtert;
„Wo iſt gefehlt? Was gethan? Was unpflichtmäßig verſäumet?"
Alſo fange vom Erſten du an und geh' bis zum Letzten:
Findeſt du ſchlechtes gethan, dann erſchrick; doch freu' dich des Guten.
Dieſes ſei Arbeit allein; dieß Sorge dir, dieſes nur Liebe,
Dieß wird dich auf die Spur der göttlichen Tugend geleiten.

[Dilthei.]

In dieſem ſinnigen Lehrgedicht iſt die ganze ſpecielle oder praktiſche Ethik, ſoweit ſie in das Gebiet der heidniſchen Moralphiloſophie fällt, beleuchtet. Die Pflicht, die Götter zu ehren, den Eid heilig zu halten, das Geſetz zu

beachten, die Eltern zu lieben; dann die Pflichten der Freundschaft, der Selbst- und Nächstenliebe, der Geduld und besonders die Pflichten, welche Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit nahe legen, sind in einer Weise behandelt, daß die späteren heidnischen Philosophen über diese Pflichten wohl mehr aber nicht Besseres vorbringen konnten.

## Kardinaltugenden.

### §. 14. Die Klugheit — Weisheit.

Die vier Haupttugenden, oder wie sie seit Ambrosius gewöhnlich heißen, Kardinaltugenden [1]), wurden schon frühzeitig als Anknüpfungspunkte der christlichen Sittenlehre an die heidnische Moralphilosophie betrachtet.

Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand hat es zuerst versucht, in der Erörterung dieser Kardinaltugenden Parallelen zwischen der sittlichen Anschauung der heidnischen und christlichen Welt zu ziehen. Gelang es ihm, an diesen vier Tugenden zu zeigen, daß der christliche Tugendbegriff den heidnischen überrage, so war damit die heidnische Ethik von Sokrates bis auf Plotinus herab gerichtet; denn diese vier Grundtugenden bildeten seit Plato die vier Angelpunkte, um welche sich die sittliche Weltanschauung des klassischen Heidenthums drehte. Unter diesen vier Tugenden galt besonders die Klugheit als jene Tugend, welche den Grund aller übrigen Tugenden bildet und in welcher sich dieselben zur Einheit gestalten.

Schon Plato hat nach dem Vorgange seines Meisters Sokrates, dessen getreuester Schüler er war, die Klugheit als den Einigungspunkt aller Tugenden hingestellt. Das innere Geistesleben erzeugt nach seiner Theorie die Erkenntniß und diese beherrscht als Tugend der Klugheit und

[1]) Ambros. de sacram. III, 2, 8. cf. Bern. in libr. de consider.

Weisheit alle übrigen sogenannten moralischen Tugenden. Ohne Klugheit sind die anderen Tugenden wie ein hauptloser Körper; ohne sie ist eine Tugend nicht denkbar. In ähnlichem Sinne wie Plato und sein geistreicher Schüler, Aristoteles, verbreiteten sich auch die Stoiker über die Klugheit. Cicero [1]) definirt sie als die richtige Auffassung dessen, was an jeder Sache wahr und richtig ist; und Seneka [2]) sagt: die Klugheit ist jene Tugend, welche das Gegenwärtige erkennt und das Zukünftige erwägt. Wenn du klug sein willst, sagt Seneka, so richte deinen Blick in die Zukunft und erwäg Alles, was eintreten kann: kein Schlag treffe dich unvorbereitet . . . denn wer klug ist, der sagt nicht, dieß hätte ich nicht geglaubt. Wenn du klug bist, so nütze die Gegenwart, blick in die Zukunft und gedenke der Vergangenheit. Damit sind die wesentlichen Momente des Begriffes „Klugheit" schon gezeichnet; der Christ wird in der Klugheit auch nichts anderes erkennen wollen, als eine in der Vernunft gründende Tugend, welche den Menschen aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein richtiges Urtheil vermittelt und recht handeln lehrt. Die Klugheit wurzelt in der Erkenntniß und dem Willen des Menschen, d. h. sie ist auch eine moralische Tugend und als solche der Abnahme und des gänzlichen Verlustes wie der Steigerung fähig. Sie erscheint in ihrer Beziehung auf Gott in der höchsten Gestaltung als Weisheit, — die aber weit unterschieden ist von der Weisheit des Heiden. Der Anfang dieser Weisheit ist die Gottesfurcht, die Liebe Gottes, des absolut Weisen [3]). In solchem Sinne stellt der heilige Ambrosius diese Tugend an die Spitze aller übrigen Tugenden.

Was auf antikem Standpunkte die Klugheit ist, welche

---

[1]) Cicero de off. I, 5. — [2]) Seneca de virtut. 4. — [3]) Ambros. de off. I, 24. cf. Psalm. 110, 9.

in der Vernunfterkenntniß gründet, das ist relativ auf christlichem Sittengebiete die demüthige Liebe, wie sie sich bekundet in der Furcht, Gott zu beleidigen; eine ungleich höhere Weisheit als die des heidnischen Moralphilosophen, denn diese Klugheit des Christen sorgt selbst bis über das Grab hinaus. In der Liebe kommen die vier Grundtugenden zur Realisirung; sie gibt ihnen Leben und Thätigkeit und höhere Weihe, während die erste Tugend des heidnischen Moralphilosophen, die Klugheit nur comitanter den übrigen Tugenden zur Seite stand.

Wie wenig der Wissensaristokratismus des Heidenthums fähig und berechtigt ist, an der Spitze der Ethik in der Gestalt der Klugheit seine Herrschaft geltend zu machen, erhellt schon daraus, daß der größte Theil der Menschen auf einer Bildungsstufe steht, auf der die Vernunfterkenntniß einen sehr niederen Standpunkt einnimmt und die Wissenschaft überhaupt brach liegt. Mit vollem Rechte hat daher der heilige Ambrosius für nothwendig gefunden, der Klugheit und ihrer Leistung im Glauben eine demüthige aber kräftige Stütze zu geben, um ihr so verbunden mit gläubiger Annahme alles dessen, was Gott geoffenbart hat, die Lösung der hohen vom Heidenthume ihr gestellten Aufgabe zu ermöglichen.

Unser Kirchenlehrer geißelt den Hochmuth der Moralphilosophen, weil sie Alles mit ihrer Vernunft ergründen zu können glaubten. Besonders wirft er Cicero vor, daß er gegen seine eigenen Grundsätze gesündigt habe, weil er den Grundsatz aufgestellt [1]): man solle sich hüten Unbekanntes für bekannt, Zweifelhaftes für erwiesen zu halten, oder aber über dunkle Fragen sich in unnütze Untersuchungen einzulassen. Den Widerspruch an dieser Paräneſe Cicero's glaubt Ambrosius darin zu finden, daß Cicero einerseits

[1]) Ambros. de off. I, 26. cf. Cicero de off. I, 6.

warnt, Falsches für wahr zu halten und andererseits gleichwohl Idole verehrt und die Räume des Himmels durch die Klugheit ausmessen zu können wähnt, was doch im Grunde nichts anderes sei, als Falsches für wahr, Unbekanntes für bekannt und Dunkles für erforschbar halten. Indeß, dieser Vorwurf ist zu hart und einem Cicero gegenüber vielleicht ungerecht. Cicero war ja weit entfernt, dem Götzendienste allzugroße Bedeutung beizumessen. Er verhöhnte die Götzendiener und glaubte nicht an Götter. Sein Gott war in der eigenen Brust und war im Himmel und war überall; es war ein pantheistisches Wesen, das nichts gemein hatte mit Jupiter, Apollo, Minerva und all' den Göttergestalten, wie sie im Gehirne des heidnischen Volkes existirten. Von Göttern redet er nur, wenn er sich dem Volksbewußtsein anbequemt. Wenn er aber die Geometrie, Physik, Astrologie u. d. gl. als Wissenschaften einführt, die mit der Erforschung des Wahren zusammenhängen, mit denen es also die Klugheit zu thun hat, so kann ihn nicht der Vorwurf des Ambrosius treffen, daß er auf dunkle, unerforschbare Gegenstände die Aufmerksamkeit hinlenke und so seinem Grundsatze untreu werde. Die Wissenschaft hat in diesen einzelnen Disciplinen Resultate zu Tage gefördert, die ein tieferes Studium in denselben rechtfertigt und die darauf verwendete Zeit nicht als verloren erscheinen läßt. Der heilige Ambrosius hat wohl mit seinem Tadel den Skepticismus, dessen Inconsequenzen und Unhaltbarkeit treffen wollen. Cicero gehörte allerdings der neuen Akademie als Schüler an, und als solcher zählte er zu den Skeptikern; aber sein besseres Gefühl hatte längst sich losgesagt von den in der Luft hängenden Grundsätzen dieser Schule. Er fühlte selbst, daß, wenn der Zweifel dominire, alle Erkenntnißthätigkeit lahm gelegt sei, deßhalb lehnte er sich an die Stoiker an. Also nicht Cicero, sondern die Skeptiker, wie sie in der neuen Akademie auftraten,

hat der Vorwurf des heiligen Ambrosius getroffen; und mit Recht. Denn auf Zweifel läßt sich keine Wissenschaft construiren. Am wenigsten die Ethik. Die Sittenlehre muß auf dem Glauben und der Erkenntniß des höchsten ethischen Principes basiren [1]).

Glaube und Vernunfterkenntniß geben der Ethik ihren Inhalt; durch Vernunft- und Glaubensgründe hat daher Ambrosius seine ethische Disciplin erhärtet; der allein gilt ihm klug und weise, den Gott gelehrt hat und der an Gott glaubt.

## §. 15. Gerechtigkeit.

Keine Tugend hat wohl im Heidenthume so viele begeisterte Lobredner gefunden, als die Gerechtigkeit. Sie ist nach Cicero's [2]) Wort der höchste Schmuck der Wahrheit; von ihr erhalten brave Männer den Namen.

Kein Laster wurde härter geahndet, als der Frevel gegen die Gerechtigkeit, diese Säule der bestehenden Ordnung.

Im Christenthume wurde diese Bewunderung für die Tugend der Gerechtigkeit nicht abgeschwächt, wohl aber in ein milderes Licht gestellt, indem hier die Liebe diese Tugend vom harten Zwange befreite [3]). Dem Christen ist diese Tugend, die dem Heiden Bewunderung abgerungen, ein Gegenstand der Liebe geworden und als solcher hat sie dem heiligen Cyprian die Lobeserhebung in den Mund gelegt [4]): Gerechtigkeit, du Friede der Völker, Hort des Vaterlandes, Feste des Volkes, Pflege der Kranken, Freude der Menschen, du bist der Trost der Armen, das Erbe der Kinder und die Hoffnung der künftigen Seligkeit!

---

[1]) Ambros. de off. I, 26. — [2]) Cicero de off. I, 27. I, 7. — [3]) August. de verb. relig. cf. August. de ver. Ap. — [4]) Cypr. de abus. 12.

Die Gerechtigkeit, oder die im thatkräftigen Willen gründende Bereitwilligkeit, Jedem das Seine zu geben und zu lassen [1]), ist Grundbedingung und Voraussetzung eines gesellschaftlichen Zusammenlebens [2]). Sie ist ein wirksamer Habitus, dessen Subjekt der zur sittlichen Thätigkeit aufgelegte Wille ist. Während die Gerechtigkeit im Heidenthume ihre Akte nur den Menschen gegenüber zu bethätigen hatte, erhält und hat die christliche Tugend noch ein höheres Ziel ihrer Wirksamkeit in Gott [3]). Diese Beziehung schützt die christliche Gerechtigkeit vor der Entartung in Legalität.

Was recht ist, dies ist nach heidnischer Anschauung auch Rechtens [4]); der Christ aber fordert auf Grund seines edleren Gerechtigkeitsbegriffes, daß, was Rechtens ist, auch Recht sein oder werden soll.

Der Grundsatz der vorchristlichen Zeit: Aug um Aug [5]); Zahn um Zahn, ist durch die christliche Liebe verdrängt worden. An der Hand der Liebe geht die Gerechtigkeit mildere Wege und mäßiget ihre schroffen Gesetze. Daß die Gerechtigkeit durch die Liebe normirt werden müsse, fühlte bereits der Stagirite [6]), und Seneka [7]) hält schon die Liebe für eine Voraussetzung der Gerechtigkeit. Aber solche Ideen sind im Heidenthume Ideen geblieben; in das Leben konnten sie nicht eindringen; der Stoiker hätte es mindestens für eine Schwachheit [8]), wenn nicht für ein Verbrechen gehalten, wenn der Beleidigte sich nicht an dem Beleidiger gerächt hätte. Eine solch legale Anschauung von der Gerechtigkeit bekämpft der hl. Ambrosius, wenn er sagt [9]): die Gerechtigkeit besteht nicht bloß darin, daß

---

[1]) Ambros. de off. I, 24. — [2]) Cicero de off. I, 27. cf. Aristotel. Eth. Nic. V, 3, 4. — [3]) Anselm. in libr. cur Deus homo. — [4]) Aristot. Eth. Nic. V, 6. — [5]) Cicero de off. I, 7. cf. Ambros. de parad. — [6]) Aristot. Nic. Eth. V, 3. u. IX, 1. — [7]) Seneca 4. de virt. — [8]) Diog. VII, 119. 64. cf. Cicero de off. I, 7. — [9]) Ambros. de off. I, 28.

man Niemand beleidigt, außer man wird gereizt; sondern darin, daß man auf seinen Forderungen nicht strenge besteht, vielmehr dem Nächsten zu Liebe selbst auf den eigenen materiellen Vortheil verzichtet. Diese Annahme erhärtet er durch den Grundsatz: der Mensch ist des Menschen wegen erschaffen; die Natur hat Allen Alles gemeinsam gegeben.

Diesem Grundsatze hat auch Cicero das Wort geredet; er konnte den faktischen Bestand der Ungleichheit des Besitzes gar nicht recht mit seinem Begriffe von Gerechtigkeit versöhnen. Einen Ausweg fand er nur in dem Wohlthätigkeitssinne der Reichen und so begegnen uns schon bei ihm Wohlwollen und Wohlthun als die beiden Schößlinge der Gerechtigkeit [1]); sie hatten nach seiner ganz richtigen Ansicht die Aufgabe, den Thatbestand der Ungleichheit im Besitze erträglich zu machen und einen Krieg Aller gegen Alle zu verhüten.

Ambrosius konnte diese Anschauung der Stoiker vom Begriffe der Gerechtigkeit um so leichter mit Cicero theilen, als ihm ja das christliche Grundgesetz „die Liebe" jene Hilfstugenden der Gerechtigkeit ohnehin nahe legte [2]). Er hatte in der Nächstenliebe ein fruchtbares Feld, worauf die Früchte der Gerechtigkeit gedeihen konnten, während Cicero durch die stoische Disciplin behindert war, die Zweige der Gerechtigkeit zu pflegen. Denn die Stoa verbot ihm Mitleid gegen den Nächsten zu hegen, und gerade das Mitleid ist die Mutter des Wohlthuns und die Liebe gegen den Nächsten die Pflegerin des Wohlwollens. Die Gerechtigkeit im Sinne Cicero's verträgt sich nicht mit der Nächstenliebe, denn sie gesteht dem Beleidigten Rache gegen den Beleidiger zu; Rache und Liebe aber sind unversöhnliche Gegensätze.

Die christliche Nächstenliebe gipfelt in der Feindes-

[1]) Cicero de off. I, 7. — [2]) Ambros. de off. I, 24.

liebe, in welcher der schönste Triumph des Christenthums über das Heidenthum sich darstellt. Betet für eure Feinde, sprach Christus, thut Gutes denen, die euch hassen und betet für eure Beleidiger und Verfolger; daran soll Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid.

Die Liebe, sagt Laktantius, ist die beste Rächerin, denn sie sammelt glühende Kohlen auf das Haupt des Feindes. Von dieser edlen Rache wußten die heidnischen Moralphilosophen, besonders die Stoiker, wenig Rühmens zu machen, weil sie die Gerechtigkeit in ihrer Beziehung auf Gott, die ewige Liebe, nicht zu würdigen wußten. Und doch ist diese Form die Grundform und erste Forderung der Gerechtigkeit [1]).

Die Gerechtigkeit hatte nach Cicero's Dafürhalten ihre erste Pflicht gegen das Vaterland zu üben [2]) — eine Pflicht, die wir bei Ambrosius an zweiter, bei Thomas [3]) erst an dritter Stelle nach den Pflichten gegen die Eltern angeführt finden. —

Ein Verdienst bleibt Cicero unbenommen, das Verdienst, durch seine Begriffe von Recht und Gerechtigkeit gegenüber den herzlosen Ansichten der meisten Stoiker erträglichere Formen dieser Tugend gezeigt und friedlichere Wege angebahnt zu haben.

## §. 16. Tapferkeit.

Kühnheit, wenn sie sich einst mit der Weisheit, spendet dir Segen; Wandelt sie aber allein, folget Verderben ihr nach.

(Euenos.)

Die Tapferkeit ist jene Seelenstärke, vermöge welcher der Mensch beharrlich die ihm beim Streben nach einem guten Ziele im Wege stehenden Hindernisse beseitigt [4]). Feste Zuversicht, Beharrlichkeit und Geduld, edles Hoch-

[1]) Ambros. de off. I, 27. — [2]) Cicero de off. I, 17, 18. — [3]) Thom. 2, 2. qu. 8. 1. — [4]) Aug. ep. ad Hieronym.

gefühl sind die positiven Momente dieser Tugend. Soll die Tapferkeit wirklich auf einen Tugendcharakter Anspruch machen können, so muß sie die Mitte halten zwischen Hartnäckigkeit, Stumpfsinn, Apathie, Vermessenheit und zwischen der Kleinmüthigkeit [1]).

Die aus dem Herzen eines Stoikers gesprochene Definition der Tapferkeit, wie Cicero [2]) sie gibt, ist weit entfernt, das wahre Wesen der Tapferkeit zu erschöpfen, vielmehr ganz dazu angethan, ein Zerrbild dieser Tugend zu geben. Wenn Cicero den Muth einen über alle menschlichen Zufälle erhabenen Geist nennt, der die Tugend über Alles hoch hält und im Unglücke wie im Glücke Seelenruhe wahrt, so verliert dieser an sich schöne Gedanke allen sittlichen Werth, wenn wir von Cicero erfahren, was er unter einem so erhabenen Geiste versteht. Als Muster eines die Zufälle des menschlichen Lebens verachtenden Geistes stellt er nämlich Cato hin, wie er sich kaltblütig den Tod gegeben.

Der hl. Ambrosius [3]) läßt zwar auch seinen „Tapfern" mit Gleichmuth geeigenschaftet sein, aber darunter will er nicht das Nämliche wie Cicero [4]) verstanden wissen; denn Cicero glaubt, der Tapfere müsse gefühllos sein gegen Begierlichkeit, gegen Schmerz und Leid. Eine solche stoische Gefühllosigkeit verträgt sich nicht mit dem Geiste des Christenthums, geschweige denn, daß sie den Namen „Tugend" beanspruchen könnte. Die Tapferkeit zeigt sich, wie der hl. Ambrosius sagt [5]), in der freudigen Uebernahme der Leiden und selbst des Todes um Jesu willen; in der Geduld und Sanftmuth gegenüber einer verderbten Welt; in der festen Zuversicht, daß die Krone der Seligkeit bei Gott

[1]) Hieron. in Orig. super Isai. Aristot. Mag. Mor. c. 18. cf. Arist. Eth. ad Nic. c. 8 u. 9. cf. Gregor. lib. V. moral. — [2]) Cicero de off. I, 20. — [3]) Ambros. de off. I, 37. — [4]) Cicero de off. I, 20. — [5]) Ambros. de off. I, 36. cf. Hebr. VI, 18.

alle Trübsale dieser Welt reich aufwägen werde. Einen nicht geringen Grad von Tapferkeit, sagt Ambrosius, bethätigt jener, welcher die Zierde aller Tugenden, die Gerechtigkeit bewacht, gegen alle Laster unverdrossen kämpft, Mühen überwindet, stark ist in Gefahren, schaudernd vor den Lüsten, so daß er die Selbstsucht flieht, wie die Pest.

Der Thor ändert sich wie der Mond. Der Weise läßt sich von der Furcht nicht überwältigen, nicht berücken durch Gewalt; das Glück macht ihn nicht stolz, das Mißgeschick nicht traurig. Denn wo Weisheit, wo Tugend ist, da ist fester Sinn und Tapferkeit [1]).

Den innern Zusammenhang zwischen der Tapferkeit und den übrigen Grundtugenden hat allerdings auch Cicero gewürdigt, indem er bemerkt: Tapferkeit ohne Klugheit und Gerechtigkeit sei keine Tugend [2]); aber unter den Beispielen, die er als Muster der Tapferkeit anführt, begegnen wir nicht den Eigenschaften, welche nach seiner eigenen Erklärung die Tapferkeit zur Tugend machen. Krasser Egoismus, Eitelkeit und Ruhmsucht waren zumeist die Triebfeder heidnischer Tapferkeit. Gar selten begegnen wir Tugendhelden, welche wie die christlichen Martyrer stark genug waren, den Hohn der Welt nicht zu scheuen; die, wie der hl. Gregor sich ausdrückt, das Irdische verachteten und das Himmlische erstrebten; die wohl getödtet aber nicht gebeugt werden konnten. Den Tugendhelden, der tapfer ist in Christo, hält, während er mit dem qualvollsten Tode ringt, der Glaube an Christus und die Hoffnung auf dessen Verheißung aufrecht. Deßhalb findet der hl. Ambrosius die beharrliche Tapferkeit in der liebethätigen gläubigen Seele, die durch alle Gefahren, Hindernisse und Leiden sich

---

[1]) Ambros. epist. ad Simpli. cf. Ambros. de off. I, 35. —
[2]) Cicero de off. I, 18.

nicht irre machen läßt. Indem die gläubige Seele ringt nach einem überirdischen Ziele, ringt sie mit der festen Zuversicht, dieses Ziel zu erreichen. So wird die christliche Tugend der Tapferkeit gehalten und getragen von der christlichen Tugend der Hoffnung. Der Apostel selbst verbindet Ausdauer und Standhaftigkeit (ὑπομονή) nicht selten mit der Hoffnung (ἐλπίς) und setzt oft einen Begriff für den andern.

Die christliche Tapferkeit, wie sie Ambrosius auffaßt, ist nicht jene Gefühllosigkeit Cicero's [1]) gegenüber den Schmerzen und Bitterkeiten eines armen Lebens, sondern standhaftes Dulden des tief empfundenen Leidens. Sich selbst besiegen, das ist der schönste Sieg christlicher Tapferkeit.

Wenn Cicero die Probe der Tapferkeit hauptsächlich auf dem Schlachtfelde findet, so unterschätzt er die viel höher stehende geistige Tapferkeit, die wahre Seelengröße. Mit den im Heidenthume unbekannten Waffen der Demuth besiegten die christlichen Martyrer den äußern und innern Feind zugleich und haben so die schönste Palme der Tapferkeit errungen. Als der heilige Laurentius seinen Bischof Xystus zum Martertode schleppen sah, weinte er darüber, daß er nicht mit ihm sterben durfte [2]). Aber der Bischof tröstete ihn, indem er demselben noch peinlichere Martern in Aussicht stellte. So wetteiferten Meister und Schüler für Christum leiden zu dürfen, weil die Hoffnung auf eine ewige Siegespalme sie stark gemacht hat.

Der Heide war tapfer um des Ruhmes willen, während der christliche Streiter für seine Tapferkeit nur Hohn erntet. Das ist, sagt Cicero [3]), eine seltene Erscheinung, daß Jemand Gefahren freiwillig übernimmt, ohne dafür

---

[1]) Cicero de off. I, 20. cf. Seneca ep. 67. — [2]) Ambr. de off. I, 41. — [3]) Cicero de off. I, 18.

den Ruhm als Lohn zu hoffen. Die christlichen Kämpfer verzichteten gerne auf diesen eitlen Ruhm, um Gott allein zu gefallen.

Das Motiv adelt die tapfere That des christlichen Helden zum hohen Tugendakte; die Tapferkeit des Heiden ist nur Schaugepränge.

## Mäßigung.

### §. 17. Enthaltsamkeit und Keuschheit.

Die Mäßigung muß sich abwehrend verhalten gegenüber den Anforderungen einer verderbten Natur, welche besonders in der Form der Concupiscenz auftretend die Vernunft gegen sich zum Kampfe herausfordern. Die Sinnlichkeit wird, sobald sie dem Vernunftgebote widerstrebt, wilde Leidenschaft, und diese verursacht eine Unordnung im ganzen menschlichen Wesen. Die zügellose Begierde knechtet die Geisteskräfte des Menschen und mißbraucht die Dienste der Vernunft, um durch listige Klugheit die lose Sinnlichkeit zu befriedigen. Eine andere, nicht minder gefährliche Unordnung entsteht im menschlichen Organismus, wenn die Vernunft die Sinnlichkeit tyrannisirt oder gar tödtet, indem dadurch mit der Sinnlichkeit auch das Leben vernichtet wird. Die stoische Apathie und die übertriebene, gnastische Ascese sind Verirrungen nach dieser Seite hin. Sinnlichkeit und Vernunft haben die natürliche Bestimmung, sich gegenseitig zu unterstützen und zu ergänzen. Die Sinnlichkeit bedarf der Vernunft, weil sie, sich selbst überlassen, durch Unmäßigkeit sich abschwächt, ja selbst zerstört. Aber auch die Vernunft bedarf hier auf Erden der Sinnlichkeit, weil die Sinnlichkeit das Medium ist, wodurch die Vernunft sich der Sinnenwelt manifestirt. Mit Rücksicht auf dieses Zusammenwirken der Vernunft und der Sinnlichkeit hat schon der Stagirite [1]) der Mäßigung die Auf-

[1]) Arist. Nicom. Eth. III, 10. cf. Plato 4. περὶ πολ.

gabe gestellt, die rechte Harmonie zwischen diesen beiden Faktoren herzustellen dadurch, daß die Vernunft der Sinnlichkeit die rechte Richtung gibt und der auf das Böse abzielenden Begierlichkeit Zügel anlegt. Da ist Tugend, sagt Aristoteles, wo die Begierlichkeit unter die Vernunft sich beugt und alle Triebe unter dem Scepter der Vernunft zu einem sittlichen Leben sich vereinigen [1]). —

Zu einer solch' edlen und würdigen Auffassung des Verhältnisses zwischen sinnlicher und geistiger Natur im Menschen konnten sich nur wenige Philosophen des Heidenthums erschwingen. Selbst die so sehr zu Idealen hinneigende Disciplin der stoischen Schule hat diese Materie stiefmütterlich behandelt. Der thatsächliche Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft war für den Natur und Geist, Gott und Natur identificirenden Stoiker ein unentwirrbares Problem. Seine Gedanken über Sinnlichkeit, Begierlichkeit, Mäßigung sind nur schlecht zusammengewürfelte Bruchstücke der aristotelischen Gedanken. Cicero weiß diesem Gegenstande auch keine neue Seite abzugewinnen, sondern folgt ganz ängstlich stoischen Führern. Nach ihrem Vorgange findet er in der menschlichen Seele zwei Kräfte [2]): die Begehrungskraft = ὁρμή der Griechen; diese ist der Grund unserer Thätigkeit; das Triebrad, welches uns zu dem einen Gegenstande hintreibt, von dem andern uns entfernt. Die zweite Kraft ist das Vorstellungsvermögen, oder die Erkenntnißkraft, wodurch wir Einsicht in unser Thun und Lassen bekommen. Von diesen beiden Kräften ist der Verstand geeigenschaftet zum Herrschen, die Sinnlichkeit zum Gehorchen [3]).

Indem nun die Vernunft unsere Handlungen normirt, erscheint die Enthaltsamkeit im Sinne Cicero's.

---

[1]) Aristot. Eth. ad Nic. VII, 1. — [2]) Cicero de off. I, 28. — [3]) Cicero de off. I, 29. cf. Cicero de off. I, 27.

Das Christenthum weiß der Mäßigung, wie sie sich in der Enthaltsamkeit äußert, ein weiteres Feld zu eröffnen, als die heidnische Moralphilosophie. Die Mäßigung schaut auf Sitte und Anstand, sagt der hl. Ambrosius [1]); sie hält Maß und Ordnung in allen Reden und Handlungen. Und sein Schüler Augustinus würdigt die Mäßigung nach all' ihren Beziehungen, wenn er sagt [2]): Die Mäßigung hat die Begierden zu zähmen und niederzuhalten, da wir durch diese vom Gesetze und dem Genusse der Güte Gottes abgezogen würden. Der Christ begeht also einen Akt des Gehorsams gegen Gott, wenn er, statt sich der Lust zu weihen, die Lüste des Fleisches niederringt.

Daß die Enthaltsamkeit Pflicht sei und deßhalb des Tugendcharakters nicht entbehre, darin waren, wie alle heidnischen Moralphilosophen, so auch die christlichen Moraltheologen einig; als Pflicht und Tugend hat sie sowohl in der Pflichtenlehre Cicero's wie in der des hl. Ambrosius eine hervorragende Stelle gefunden. Der hl. Ambrosius behandelt die Enthaltsamkeit zwar nicht besonders; er hat daher von dieser Pflicht keine Begriffsbestimmung wie Cicero gegeben, aber er hat sie in der Mäßigung, ihrem Genus, miteinbegriffen. Die Mäßigung bethätigt sich nach seiner Ansicht in der Sorge um Ehrbarkeit und gute Sitten [3]); im Streben nach Sanftmuth und Seelenruhe. Im Siege über das eigene Ich erkennt Ambrosius den Höhepunkt der Mäßigung. Man hüte und bewache, sagt er [4]), die Gemüthswallungen und habe Acht auf das liebe Ich. Wie Cicero läßt auch er zwei Faktoren zusammenwirken zur Entstehung der Enthaltsamkeit. Von diesen wirkt der eine durch den Naturtrieb, der andere durch die Ver-

---

[1]) Ambros. de off. I, 24. — [2]) August. in l. de morib. Eccl. cf. Prosp. de vita contempl. — [3]) Ambros. de off. I, 43. — [4]) Ambros. de off. I, 47.

nunft; letztere soll die Begierlichkeit zähmen und sich gefügig machen, damit man nichts thue, wofür man sich nicht Rechenschaft geben könne. In soweit folgt Ambrosius seiner Vorlage. Dadurch aber, daß er die Enthaltsamkeit als eine Selbstbeschränkung in Demuth des Geistes auffaßt [1]), hat er sich weit über Cicero erhoben und die christliche Idee zur Aussprache gebracht gegenüber der Enthaltsamkeit des stoischen Moralphilosophen, dessen Enthaltsamkeit im besten Falle Verachtung der Sinnlichkeit war, welche in dem stolzen Bewußtsein gründete, daß die Vernunft so etwas von einer göttlichen Substanz, die Sinnlichkeit aber etwas thierisches wäre. Gleichwohl gestehen wir Cicero und seinen Vorbetern gerne zu, daß sie, wenn je eine Tugend, so besonders die Mäßigung, wie sie sich in der Enthaltsamkeit äußert, edler als die Jünger der meisten Philosophen-Schulen aufgefaßt haben [2]).

Ist das Wort des Sokratikers Antisthenes: „Lieber möchte ich wahnsinnig werden, als der sinnlichen Lust fröhnen" auch nicht ganz aus dem Herzen eines stoisch denkenden Cicero gesprochen, so ist er doch in anderer Weise ein Lobredner der Enthaltsamkeit. Die schöne Aufgabe, die Schamhaftigkeit zu schützen, überläßt er der Natur [3]). Sie hat die Körpertheile, deren Anblick unehrbar ist, sorgfältig verborgen. Der Mensch wird Vieles zu sagen für unanständig halten, was er zu thun — und zwar heimlich zu thun — für erlaubt erachtet. In der That, fährt Cicero fort, ist die Polizei unseres Theaters in Betreff der Ehrbarkeit noch von Alters her so strenge, daß sie keinen Schauspieler ohne besonderes Unterkleid auf die Bühne treten läßt, damit selbst nicht durch einen Zufall

---

[1]) Ambros. de off. I, 48. cf. Ambros. de off. I, 18. cf. Ambros. de off. I, 45, 47. cf. Ambros. de virg. I, 2. — [2]) Seneca de benef. IV, 2. — [3]) Cicero de off. I, 35.

unehrbare Körpertheile entblößt werden. Solche Worte aus dem Munde eines Mannes, der inmitten einer sittenlosen Welt gestanden, zeigen uns, wie es selbst zu Zeiten, wo die gute Sitte aus dem Leben verschwunden war, immer noch Männer gegeben, die es wagten, der Durchführung epikureischer Denk- und Sinnesart sich zu widersetzen und die Abscheulichkeit des sinnlichen Frohndienstes ihren unsittlichen Zeitgenossen vorzuhalten [1]).

Wenn man aus den ethischen Schriften eines Plato, Aristoteles oder eines Cicero und Seneka einen Schluß ziehen wollte auf die sittlichen Zustände des Heidenthums zur Lebzeit dieser genannten Geister, so würde ein erträgliches, in mancher Beziehung ein günstiges Urtheil die heidnische Welt treffen; aber wahr würde dieses Urtheil nimmermehr sein. Ein treueres Bild über die sittlichen Zustände des Heidenthums erhalten wir aus den Komödien eines Aristophanes (gest. um 386 v. Chr.), der mit beißendem Witze die Gebrechen seiner Zeit und die Laster der Gesellschaft verhöhnte und geißelte. Ein aufrichtiger Sittenzeichner seiner Zeit ist auch Theokrit (280 v. Chr.).

Aus der lateinischen Literatur brauche ich nur die Satiren eines Horatius Flakkus (geb. 65, gest. 9 v. Chr.) und Juvenal (geb. 42 n. Chr.) zu erwähnen; von denen Ersterer uns zeigt, wie seiner Zeit die Grundsätze Epikurs von den Römern praktisch durchgeführt wurden; während Juvenal schaudererregende Zustände des sittlichen Verfalls, und der Unsittlichkeit besonders in der Frauenwelt zeichnet.

Das sittliche Verderbniß der römischen Matronen schildert er in seiner sechsten Satire mit grellen Farben. Nur Einiges davon sei hier erwähnt:

Sollen sie wagen, die Frauen, so fürchten sie ängstlich Gefahren,
Und es starret ihr Herz, es versagt sie zu tragen die Sohle;
Wenn es was Schmähliches gilt, dann zeigen sie Heldengesinnung.

[1]) Cicero de off. III, 19. cf. Ambros. de off. I, 43, 47.

Fordert der Gatte sie auf, dann scheut sie ein Schiff zu besteigen.
Dann ist des Kieles Geruch gar übel, es dreht sich der Himmel;
Folgt man dem Buhlen, so ist man am Magen gesund.
Hippia zog den Sergius vor dem Gatten, den Kindern.
Sergius schien, sobald das Rappier er bekommen, Vejento.
Ja, für tausend Pfund, die sie gab, nennt keusch er sie; denn nicht
Ist von dem Köcher der Venus er blaß, nicht heiß von der Fackel,
Dorther glühet der Brand, von der Mitgift kommen die Pfeile.
Freiheit kauft man mit Geld! Mag winken sie öffentlich, mag sie
Schreiben zurück; denn das Weib eines Geizigen dünket sich ledig.
Was ist eckliger, als daß keine von Allen sich reizend
Scheint und schön, wenn sie nicht aus der Tuskerin wurde zur Griechin,
Aus der Sulmonerin zu der Kekroperin! . . . .
Da es doch schmählicher ist, das Lateinische nicht zu verstehen!
Griechisch erheben sie, Zorn und Freude und Kummer und jede
Regung der innersten Brust wird griechisch geäußert.
Laß dieses die Jüngeren treiben!
Keinen Proceß fast gibt's, den ein Weib am Gericht zu erheben
Scheute,
Sähst du geöffnet den Schrein der so eifersüchtigen Gattin,
Was gäb's für Briefe und Blättlein!
. . . . . .
. . . . . Längst waren wir einig, so spricht sie,
Daß du thun darfst, was dir beliebt. Mir sollte deßgleichen
Freisteh'n, Alles zu thun. Magst du auch schreien und Meere
Magst du bewegen; . . . . . Nichts Keckeres gibt es
Als die Ertappten; es leiht Ingrimm und Wuth das Verbrechen.
Aber woher denn der Greuel? du fragst? wo liegt denn die Quelle?
Einst ließ kleiner Besitz die lateinischen Frauen in Keuschheit
Leben, es duldeten nicht, daß Laster bescheidener Wohnung
Nahe, der Arbeit Last, kurz dauernder Schlaf und die rauhen
Hände, von tuskischer Wolle gequält, und Hannibal gleich vor
Rom, am collinischen Thurm als Wache gelagerte Gatten.
Längeren Friedens Verderb trifft uns; denn ärger als Waffen,
Greift uns Ueppigkeit an und rächt den bezwungenen Erdkreis;
Keines der Laster und kein Schandfrevel der sinnlichen Gier fehlt,
Seit du, o Armuth, Rom den Rücken gewendet!

[Düntzer.]

Wenn wir dieses schreckliche Gemälde römischer Sittenlosigkeit mit den Grundsätzen zusammenhalten, welche Cicero

in seiner Pflichtenlehre über diesen Gegenstand niedergelegt hat, so muß man zugestehen, daß das Leben des Römers der Sittenlehre seiner besten Philosophen Hohn gesprochen habe. Die römischen Frauen waren schamlos genug, zu den Göttern zu beten, auf daß sie einem Gaukler oder Schauspieler, mit dem sie in Ehebruch lebten, die Gunst des Volkes zuwenden möchten. Der Dienst der wilden Lust war mit Götterdienst verbunden; mit großer Gier liefen Frauen und junge Mädchen zu obscönen Schauspielen. Auch die Vestalinnen konnten ohne öffentliches Aergerniß unsittlichen Spielen anwohnen. Selbst der Tempel war nicht mehr zu heilig, als daß er nicht zur Vollführung der schändlichsten Laster seine heiligen Räume hergeben mußte. Unter der Regierung des Tiberius kam es vor, daß ein Götzendiener eine Frau in den Tempel lockte unter der Vorspiegelung: der Gott Osiris begehre ihrer. Als die Frau in den Tempel kam verführte er sie. Diese That steht nicht vereinzelt da; auch in Aegypten trieben die Götzendiener ähnliches Unwesen. Die Männer flohen das Joch der Ehe, weil die Frauen sehr verkommen waren oder weil sie ungestraft Sklavinnen mißbrauchen konnten.

Aus diesen flüchtigen Zügen mag man wohl ersehen, daß die Tugend der Enthaltsamkeit und Keuschheit wie ihr die heidnischen Moralphilosophen das Wort gesprochen, im wirklichen Leben der Heiden die seltensten Tugenden waren.

## §. 18. Mäßigung in Gestalt der Demuth.

Die Selbsterkenntniß schützt den Menschen einerseits vor Ueberschätzung des eigenen Ich [1]) und andererseits vor Selbstverachtung. Wer sein Inneres durchschaut, findet hier schöne Gaben niedergelegt; aber er sieht auch, wie recht Vieles neben dem Schönen faul und häßlich ist. Diese

[1]) Bern. de grad. humil.

letztere Eigenschaftlichkeit erkennen wir aus der christlichen Offenbarung als unser Eigenthum, indeß wir die körperlichen und geistigen Kräfte in uns als Gnadengaben Gottes zu würdigen wissen. Dieses Bewußtsein drängt uns mit dem Apostel auszurufen: „Wer sich rühmt, rühme sich im Herrn." Die aus dem Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit kommende Anerkennung unserer Gebrechen und Hilfsbedürftigkeit ist Demuth [1]), eine Tugend, welche mit dem Christenthume erst in's Leben getreten ist.

Das Heidenthum kannte diese Tugend kaum dem Namen nach; nicht selten ward sie als das Charakteristikum einer feigen Sklavenseele betrachtet [2]), unwürdig eines freien Mannes. Diese specifisch christliche Tugend [3]) contrastirt ebenso mit dem schmutzigen Stolze des Epikureers, wie mit dem Hochmuthe des sich mit Gott identificirenden Stoikers [4]) und wie mit der μεγαλοψυχία, dem Hochgefühle der Aristoteliker [5]).

Der Heide kannte wohl eine Verstandes-Demuth, die in dem Bewußtsein der Ohnmacht des Menschen gegenüber den Wechselfällen des Lebens gründete [6]). Aber auch diese gehörte zu den seltensten Erscheinungen auf heidnischem Boden. Mit dem geschraubten Selbstbewußtsein eines Heiden vertrug sich nur die kalte Unterordnung unter das Gesetz. Unter diese Macht beugte er sich im Hinblick auf den Bestand der menschlichen Gesellschaft, die ohne Gesetz und ohne Gehorsam nicht zurecht bestehen könnte. Kluge Berechnung, Furcht und Hoffnung waren die Motive dieser Unterordnung [7]). Erstere, nämlich kluge Berechnung bestimmte die Fürsten und Gewalthaber herablassend gegen die Untergebenen

---

[1]) Hugo de claust. anim. V. — [2]) Aristot. Eth. ad Nicom. I, 1. — [3]) Aug. ennarr. II. ps. XXXI, 18. — [4]) Cicero Paradox. V. — [5]) Aristot. Eth. ad Nic. IV, 7. — [6]) Plato de leg. I, 4. cf. Cicero de off. I, 21. — [7]) Cicero de off. II, 6.

zu sein [1]), und die Furcht und Hoffnung vermochte die Untergebenen zur Unterwürfigkeit [2]). Die wahre Herzensdemuth aber war im Heidenthume ein fremdes Gewächs. Die ταπείνωσις der Griechen, und humilitas der Römer hatte eine verächtliche Bedeutung, nämlich die der Niedrigkeit in Gesinnung.

Gegen eine solche Demuth, die nichts anderes als feiger Knechtssinn ist, verwahrt sich der heilige Ambrosius [3]), und weist hin auf die Muster wahrer Geistesdemuth, wie sie uns in den heiligen Büchern entgegenleuchten [4]). — Die christliche und apostolische Demuth [5]) ist nicht, wie vielleicht ein wissensstolzer Rationalist einwenden möchte, feiler Blödsinn; diesen blinden Vorwurf hat schon unser Kirchenlehrer abgewiesen [6]), wenn er sagt: Die Demuth ist nicht Unwissenheit, sondern sie vereinigt Kenntnisse mit Bescheidenheit. — Die hohle Aehre streckt hoch und stolz ihr Haupt empor, indeß die fruchtbeladene tief zur Erde sich verneigt.

Ebenso ungegründet wie ungerecht ist der christlichen Demuth gegenüber der blöde Vorwurf der Feigheit; denn es gehört große moralische Kraft und starker Muth dazu, demüthig zu sein, weil unsere verderbte Natur sich gegen die Selbsterniedrigung sträubt [7]). Nur der Christ kann in und mit der übernatürlichen Gnade das stolze Ich in seine Schranken weisen und sich verdemüthigen, weil er seine Ohnmacht kennt und weiß, daß, was er an edlen Gaben besitzt, nur ein Lehen aus der Hand Gottes ist, weßhalb er gar wenig Grund hat, auf diese geborgten Schätze, über deren Verwaltung er seinem Gotte Rechenschaft geben muß, stolz zu sein.

---

[1]) Cicero de off. I, 21. — [2]) Cicero de off. I, 26. cf. Livius I. dec. 5. cf. Val. Max. lib. 8. de memor. — [3]) Ambros. de off. II, 9. I, 27. — [4]) Genes. 40, 8. — [5]) Philip. IV, 11. — [6]) Ambr. de off. II, 27. — [7]) Chrys. sup. Matth. hom. 3.

## §. 19. Demuth in ihrer äußeren Erscheinung. Anstand und Bescheidenheit.

Wenn schon die Demuth vorzugsweise eine Tugend des Herzens ist, so kommt sie doch auch, wie ja mehr oder weniger alle Tugenden, nach Außen zur Erscheinung [1]) und zeigt sich in Haltung, Gang und Geberden, überhaupt im Anstande [2]). Als Grenzmarke der Demuth in ihrer äußeren Gestaltung bezeichnet Cicero das Natürliche [3]), welches im Blicke, Gang und Bewegung, in Munterkeit und ernster Trauer, im Lachen und Reden, im Ton der Stimme, ja selbst im Schweigen hervortritt. — Ganz treffend nennt er den Anstand das äußere Kleid der inneren Tugend [4]); der Anstand ist nach seinem Dafürhalten unzertrennlich vom sittlich Guten; denn Alles was anständig sein soll, muß in sich gut sein und was sittlich gut ist, wird von selbst als anständig erscheinen. Ideal diese Gedanken aufgefaßt könnte das Christenthum sie acceptiren. Der heilige Ambrosius [5]) hat den Gedanken Cicero's über das Wesen des Anstandes wirklich in seine Pflichtenlehre aufgenommen.

So wie aber der Anstand thatsächlich uns im socialen Leben entgegentritt ist er nichts weniger als der unzertrennbare Gefährte der Tugend. In tausend Farben zeigt er sich und wechselt jährlich seine Formen. Die Tugend aber bleibt sich ewig gleich. Das bunte Gewand des Anstandes eignet nicht für den immer gleichen Ernst der Tugend [6]). Oft ist der Anstand nichts als eine aufgeputzte Puppe; nicht selten liebt er Ziererei und verletzt so das Natürliche, diese Grundbedingung des Anstandes in seiner idealen Auffassung. Wenn Cicero und andere Moralphilosophen des Heidenthums so aufgelegte Lobredner des Anstandes sind

[1]) Ambros. de off. I, 17. — [2]) Cicero de off. I, 36. — [3]) Cicero de off. I, 41. — [4]) Cicero de off. I, 27. — [5]) Ambros. de off. I, 45. — [6]) Cicero de off. I, 27. cf. Ambros. de off. I, 45.

und gerne den Anstand der Tugend an die Seite stellen, so ist dies uns ein Beweis, daß der Tugendbegriff des Heiden oberflächlich war und daß das sittliche Bewußtsein im Heidenthume verflacht und in äußeren Formen aufgegangen war. Nur wenn die Demuth den Anstand formirt, ist der Anstand ein Kleid der Tugend; die Demuth aber konnte dem Anstande des Heiden nicht Gestalt geben, weil sie dem Heidenthume ganz fremd geblieben ist. Ebenso wie der Anstand muß auch die Bescheidenheit im Munde eines heidnischen Moralphilosophen wie eine Ironie sich hören lassen, denn Bescheidenheit ist nichts anderes, als die Demuth in der Form der Anspruchslosigkeit. Die Begriffsbestimmung von „Bescheidenheit" setzt unsern Tullius wirklich in Verlegenheit [1]). Auffallend genug geht er über diese Tugend ganz kurz hinweg, obschon er gerade bei ihr hätte länger verweilen können, da die Bescheidenheit unserer Natur eingepflanzt ist, wie der heilige Ambrosius bemerkt, und Cicero sich ja auf den natürlichen Standpunkt gestellt hat. Gleichwohl bleibt er an dem griechischen Ausdrucke „εὐταξία" hängen [2]) und spielt künstlich hinüber auf die Ordnungsliebe. In seiner Rhetorik aber definirt er die Bescheidenheit [3]) als die ehrbare und schamhafte mit Artigkeit verbundene Haltung gegenüber den herrschenden Sitten und Gebräuchen. Praktisch ist diese schöne Begriffsbestimmung im Heidenthume nie geworden. Wenn von Bescheidenheit auf heidnischem Boden überhaupt die Rede sein kann, so bestand sie im besten Falle in einem geschmeidigen Sinne, der auf die Achtung und Liebe der Mitmenschen spekulirte [4]). Cicero kann uns wohl viele Beispiele anführen von Männern [5]), welche die Rolle des prahlenden Offiziers in der Comödie spielen, nicht aber Muster wahrer Bescheiden-

[1]) Cicero de off. I, 40. — [2]) Cicero de off. I, 40. — [3]) Tull. IV. rhet. — [4]) Cicero de off. I, 40. — [5]) Cicero de off. I, 38.

heit, wie sie der heilige Ambrosius seinen Lesern vorführt [1]), und wie sie der göttliche Meister so unvergleichlich schildert, wenn er sagt [2]): Wenn du von Jemand zur Hochzeit geladen wirst, so setz' dich ganz unten hin auf den letzten Platz u. s. w.

## §. 20. Sanftmuth und Geduld.

Die Geduld oder die willige Ertragung der Trübsale und Leiden [3]), und die Sanftmuth, diese Beherrscherin der erregten Leidenschaften und Aufwallungen des Zornes [4]) haben in der Tugend- oder Pflichtenlehre aller heidnischen Moralphilosophen eine auszeichnende Stelle gefunden. Besonders aber haben die Stoiker diesen Tugenden großes Gewicht beigelegt, ja selbst die Glückseligkeit des Menschen von ihnen bedingt und abhängig sein lassen. Die Helden dieser Tugenden waren sicher, daß sie nicht ohne Lobredner von der Bühne des Lebens abtreten würden. Dem Heiden imponirte die Geduld eines Sokrates gegenüber den Launen eines bösartigen Weibes; und der griechische Pädagog erzählte gar gerne seinen Schülern die Episode aus dem Leben des Perikles, welche eine Musterprobe der Sanftmuth und der Geduld enthält: Als diesen nämlich Jemand den ganzen Tag hindurch mit Schmähungen überhäufte, setzte Perikles dem Lästerer eine bewunderungswürdige Ruhe entgegen; ja er vermochte es über sich, seinem Feinde durch einen Diener nach Hause leuchten zu lassen, als die Nacht diesen hinderte, Perikles noch weiter mit Spott und Hohn zu verfolgen. Solche Triumphe über das empfindliche und leicht zum Zorne reizbare Ich; solche Siege über die eigene verderbte Natur im Dunkel der heidnischen Vor-

[1]) Ambros. de off. I, 18. cf. 1 Petr. III, 4. cf. Timoth. II, 9. — [2]) Luc. XIV, 7 — 11. cf. Matth. XXIII, 12. — [3]) Seneca de consol. ad Marc. c. 19. — [4]) Aristot. Nic. IV, 3. cf. Cic. de rhet. 2.

zeit müßten uns veranlassen in das begeisterte Lob heidnischer Autoren einzustimmen, wenn diese Helden der Sanftmuth und Geduld sich nicht von unlauteren Motiven hätten bestimmen lassen, sich selbst zu besiegen. Die Geduld und Sanftmuth, wie sie an einzelnen Größen des Heidenthums zur Erscheinung kam, war entweder stolze Apathie [1]), oder berechnende Klugheit, indem die Vernunft die Wechselfälle des menschlichen Lebens verachtete [2]) und sich von ihnen keinen Einfluß auf die Gemüthsverfassung gefallen ließ. Die Sanftmuth und Geduld ward durchweht von eisiger Kälte. Rührung, Mitleid, oder gar eine Thräne war als des Mannes unwürdig erachtet; nur der Barbar, nur der Ungebildete, sagt Seneka [3]), kann solche Gefühle nähren.

Cicero hat das Verdienst hierin mildere Ansichten angebahnt zu haben. Er verwirft den Grundsatz Plato's [4]): daß es Sache des tapferen und hochherzigen Mannes sei, die Feinde recht zu hassen und folgt [5]) lieber dem Gedanken des Stagiriten [6]): Sanftmuth und Versöhnlichkeit seien eines wahrhaft großen Mannes würdig; ein Gedanke, welchen auch Seneka [7]) aufgreift, obwohl er an vielen Stellen sich für das gerade Gegentheil ausgesprochen hat. Die Sanftmuth, welche Cicero empfiehlt, würde dem christlichen Leser sehr annehmbar erscheinen, wenn sie nicht gar so sehr nach egoistischen Nebenabsichten riechen würde und nicht einen so gar beschränkten, partikularen Charakter hätte. Cicero wirft sich nämlich bei seiner Lobrede auf die Geduld und Sanftmuth wieder einmal in seinen Staatsrock, indem er bemerkt: der Beamte müsse leutselig sein [8]) und den gerechten Zorn unterdrücken oder zu verbergen suchen; Sanftmuth sei das vorzüglichste Mittel, die Liebe des Volkes

[1]) Cicero de off. I, 20. — [2]) Cicero I, 20. — [3]) Seneca consol. ad Marc. c. 7. — [4]) Plato. *nol.* 2. — [5]) Cicero de off. I, 25. — [6]) Aristot. VIII. *nol.* — [7]) Seneca de ira c. 1. — [8]) Cicero de off. I, 25.

zu erwerben [1]). Damit redet Cicero, indeß er von Sanftmuth sprechen will, lediglich der Milde das Wort, da er nur das Verhältniß des Höheren zum Untergebenen in's Auge faßt.

Diesen kalten Betrachtungen über Geduld und Sanftmuth fehlt gerade das, was zum Tugendcharakter beider Begriffe gehört, „die in dem Bewußtsein der eigenen Mängel und in der Liebe zum Nächsten gründende Bereitwilligkeit, die Schwächen Anderer zu ertragen und den Beleidigern gerne zu verzeihen [2])." Beispiele solch' wahrer Geduld und Sanftmuth können nur im Christenthume, wo die Liebe Grundgesetz ist, zur Erscheinung kommen, nimmer aber außerhalb des Christenthums, wo eine schale Legalität den Grundsatz sanktionirt „Aug' um Aug'."

## §. 21. Pflichten gegen das eigene Leben.

Die Bedeutung des leiblichen Lebens erhellt daraus, daß der Leib Organ einer unsterblichen Seele ist und dazu bestimmt [3]), an der Seligkeit oder Unseligkeit der letzteren theilzunehmen. Der Leib des Christen ist aber noch mehr; er ist auch ein Tempel Gottes, wie der Apostel [4]) sagt, und jede Entweihung desselben ist ein Sakrilegium. Faßte der Heide das leibliche Leben auch nicht in dieser hohen Beziehung und Bestimmung auf, so gab es für ihn gleichwohl noch starke Gründe genug, den Leib zu achten und zu erhalten [5]). Cicero acceptirt das schöne Wort des Plato „daß wir nicht bloß für uns geboren sind, sondern daß unser Dasein ein Gut ist, wovon ein Theil unserem Vaterlande, ein anderer unseren Freunden gehört [6]) und fügt

---

[1]) Cicero de off. II, 14. — [2]) Ambros. de off. I, 36. cf. Rom. V, 3. 4. cf. 2 Cor. IV, 16. cf. 2 Cor. VII, 4, 13. — [3]) Joh. VI, 55. cf. Ephes. V, 30. cf. Rom. XII, 4. — [4]) 1 Corinth. VI, 13. — [5]) Arist. Eth. VI. — [6]) Cicero de off. I, 7.

ergänzend bei: Da, wie die Stoiker behaupten, alle Erzeugnisse der Erde zum Nutzen der Menschen, die Menschen aber für einander geboren sind, um sich gegenseitig zu nützen, so müssen wir der Bestimmung der Natur folgen, indem wir das allgemeine Wohl fördern und durch Anwendung unserer Körperkräfte uns um die menschliche Gesellschaft verdient machen; ein Grundsatz, dem auch der hl. Ambrosius [1]) beipflichtet, indem er sagt: wir müssen nach dem Willen Gottes einander unterstützen und helfen. Wenn Cicero [2]) auf seinem natürlichen Standpunkte Grund genug findet, die Bedeutung eines Menschenlebens zu würdigen, um wie viel mehr wird der Christ Ursache haben, das Leibesleben nicht zu unterschätzen, da er außer den natürlichen Gründen des Heiden noch übernatürliche Gründe kennt, die ihn bewegen, den Leib zu einem würdigen Tempel Gottes zu weihen [3]). Cicero [4]) nennt die Sorge für die Gesundheit eine wichtige Angelegenheit und tadelt den Panätius, daß er diesen Punkt übergangen habe. Gesundheit, bemerkt er, wird erhalten, wenn man seinen Körper kennen zu lernen sucht und Acht hat, was ihm zuträglich, was schädlich ist; wenn man im Essen, Trinken und in Allem, was zur Pflege des Körpers gehört, mäßig und besonders enthaltsam ist von dem, was die Erfahrung uns als schädlich gezeigt hat; wenn man alle Ausschweifungen im Vergnügen, besonders in der Wollust unterläßt und im Nothfalle diejenigen zu Hilfe ruft, deren Wissenschaft die Erhaltung der Gesundheit zum Objekte hat. Weiß uns Cicero auch keinen tieferen Grund für die Sorge des leiblichen Lebens anzugeben, als die Erhaltung und Verlängerung des physischen Lebens zum Wohle des allgemeinen Besten,

---

[1]) Ambros. de off. I, 23. — [2]) Cicero de off. I, 29. cf. Seneca ep. 3. cf. Cicero de fin. III. — [3]) August. sup. Joan. — [4]) Cicero de off. II, 24. cf. Seneca ep. 58. cf. Plinius ep. III, 1.

so lettet er doch aus diesem natürlichen Grunde die Pflichtmäßigkeit der sorgsamen Pflege des leiblichen Lebens ab.

Einen großen Contrast hinsichtlich des Motives bildete gegen die heidnische Anschauung die christliche Ansicht über Werth und Bedeutung des leiblichen Lebens [1]). Es hatte sich auf Grund der evangelischen Räthe in den ersten christlichen Jahrhunderten eine ascetische Richtung geltend gemacht, die der Gefahr, das leibliche Leben zu sehr zu unterschätzen, nahe war. Wir gewahren, daß auch der hl. Ambrosius mehr hingeneigt habe zur strengeren Ansicht. Sein Satz [2]): „was dem Körper schadet, frommt dem Geiste" war ganz dazu angethan, der Unterschätzung des physischen Organismus Vorschub zu leisten. Das natürliche Bewußtsein, daß der Mensch gegen die menschliche Gesellschaft Pflichten habe und daß es deßhalb geboten sei, die Bedingungen, an welche die Erfüllung dieser Pflichten geknüpft und unter welchen sie allein realisirbar sind, ward nicht selten zurückgedrängt oder gar vernichtet worden durch den einseitig aufgefaßten Gedanken, „wer das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen." Vom Geiste einer strengen Disciplin durchweht, ruft der hl. Ambrosius aus: „Größere Gnade hat der Sieche in seiner Schwäche, als der Gesunde; o daß ich doch mein Fleisch kranken sähe, damit ich nicht gefangen unter das Gesetz der Sünde gezogen würde [3])." Indeß war es gewiß nicht in der Absicht des hl. Ambrosius gelegen, der Verachtung des physischen Lebens das Wort zu reden. Im Gegentheile anempfiehlt er dessen Pflege, wenn er sagt: Laßt uns unseren Leib ehren, ihn züchtigen, aber nicht verachten [4]); er gibt dem leiblichen Leben selbst eine sittliche Bedeutung und einen Werth, der ihm in Anbetracht seiner Hinfälligkeit gebührt. Halte deinen Körper

[1]) Ambros. 40. ser. — [2]) Ambros. de poenit. I, 13. — [3]) Ambros. de poenit. I, 13. — [4]) Ambros. ep. I, 37.

so, sagt er, als ob er täglich im Sterben wäre, damit du beim Sterben wieder auflebest[1]). Gegen die Versündigungen am leiblichen Leben durch Tollkühnheit, Ueberspannung der Körperkräfte, Völlerei und Wollust treten Cicero und Ambrosius gleich streng in die Schranken. Ambrosius hauptsächlich wegen der aus diesen Lastern für die Seele erwachsenden Gefahr und Cicero aus Besorgniß, es möchte dadurch ein für die menschliche Gesellschaft nützliches Glied sittlich verletzt werden. Ambrosius gestattet von seinem ascetischen Standpunkte aus kein Vergnügen, keinen Scherz und beruft sich für diese seine strenge Ansicht auf die buchstäblich gefaßte[2]) Stelle bei Lukas: Wehe Euch Lachenden[3]) 2c. In einem Falle gebieten Cicero und Ambrosius die Rücksicht auf das leibliche Leben bei Seite zu setzen, ohne daß dadurch die Pflicht gegen das eigene Leben verletzt würde: wenn nämlich der Beruf fordert, unser Leben für ein ungleich höheres Gut einzusetzen.

## §. 22. Ehre und guter Name.

Die Ehre[4]) und der gute Name ist die von Anderen gegen uns gehegte und äußerlich erwiesene Achtung in Ansehung unserer Sittlichkeit und socialen Wirksamkeit. Da die äußere Ehre, wie schon Cicero[5]) hervorhebt, die Bedingung unseres Einflusses auf Andere und unserer sittlichen Wirksamkeit ist, so springt die Pflichtmäßigkeit für die eigene Ehre zu sorgen, von selbst in die Augen; und da wir den Nächsten lieben sollen wie uns selbst, so ist auch die Sorge für des Nächsten Ehre zur Pflicht gemacht. Im Gegensatze zu Cicero, der in dem eigenen Ich den Endpunkt des Ruhmes und der Ehre sieht, führt der hl. Ambrosius[6]) im Geiste des Christenthumes die Ehre auf ihren letzten

[1]) Ambros. de vid. c. 9. — [2]) Ambros. de off. I, 23. — [3]) Luc. VI, 21. — [4]) Cicero de gloria. cf. Seneca ep. 102. — [5]) Cicero de off. II, 8. — [6]) Ambros. de off. I, 47. cf. Ambros. ep. 41. cl. I.

Grund, auf Gott zurück. Nur jene Ehre anerkennt der Christ als eine wahre, die auch vor Gott Werth hat. Wer sich rühmt, sagt der Apostel [1]), der rühme sich im Herrn. Eine solche Ehre, die auch vor Gott besteht, ist ein hohes Gut, höher als das Leben. Alle zeitlichen Rücksichten [2]) müssen zurücktreten vor der Rücksicht auf unsere Ehre. Schon Cicero sagt: wir müssen bereitwilliger für unsere Ehre als für irgend einen anderen Vortheil den Degen ziehen. Allzeit hat es, fährt er fort, Männer gegeben, die gerne Leben und Vermögen für ihr Vaterland aufgeopfert hätten, und doch den geringsten Verlust ihrer Ehre nicht ertragen wollten, auch wenn das Wohl des Staates es erheischt hätte, daß sie sich eine Einbuße ihrer Ehre gefallen ließen. So verderbte der lacedämonische Feldherr Callikratides im peloponnesischen Kriege zuletzt Alles, was er während des ganzen Feldzuges Großes und Ersprießliches ausgeführt hatte, durch seine Weigerung, dem Rathe derjenigen zu folgen, die ihn die arginusischen Inseln mit der Flotte verlassen und die Schlacht mit den Athenern vermeiden hießen. Er entgegnete ihnen einfach: die Lacedämonier könnten, wenn sie diese Flotte verlieren würden, sich leicht eine andere bauen; er aber würde seine Ehre, wenn er sie durch die Flucht vor den Athenern eingebüßt hätte, nie wieder herstellen können. Aus diesem Beispiele, das Cicero als Argumentum ad hominem für seine Behauptung aufstellt, man müsse die Ehre über Alles schätzen und sie selbst dem Wohle des Staates vorziehen, erhellt zur Genüge, was Cicero unter Ehre verstanden wissen will.

Er begreift lediglich darunter die Ehrsucht [3]), welche im Gegensatze zur christlichen Ehre, wie sie der hl. Ambrosius faßt, mit der Demuth sich nicht vertragen kann. Den

---

[1]) 2 Corinth. X, 17. — [2]) Cicero de off. I, 24. — [3]) Cicero de off. II, 12. cf. Boethius phil. consol.

edlen Wetteifer, das Streben, wahrer Ehre sich würdig zu erweisen, verwechselt er mit Ruhmsucht und läßt sich bei Bestimmung und Werthschätzung der Ehre von dem Gedanken an Großthaten leiten, ohne daran zu denken, daß im Kreise eines stillen Familienlebens die Ehre einen nicht minder fruchtbaren Boden hat, als auf dem Schlachtfelde oder auf dem Forum und Capitolium. Er setzt für Ehre oft Ruhm oder Gunst des Volkes, identificirt diese doch ganz verschiedenen Begriffe und zeigt dadurch, wie sehr ihn stoische Denkweise bei Bestimmung des Wesens der Ehre beherrscht habe. Cicero's Beispiele widersprechen seiner Definition [1]) von Ehre und Ruhm, welche er das einstimmige Lob der Guten, die unbestochene Stimme derer nennt, welche ein günstiges Urtheil von unserer ausgezeichneten Tugendhaftigkeit abgeben. Hätte Cicero die That des Callikratides und die Siege der römischen Feldherren mit ihren Motiven an seiner eigenen Begriffsbestimmung von Ehre gemessen, so würde er ihre Großthaten nicht selten als des Namens „ehrenhaft" unwürdig verurtheilt haben.

So annehmbar Cicero's [2]) Theorie von Ehre auch erscheint, die Consequenzen, die Anwendung seiner Theorie auf praktische Fälle steht in geradem Widerspruche mit dem, was wahre Ehre ist. Hat der hl. Ambrosius sich über diesen Punkt auch nicht weiter verbreitet, so erhellt doch aus den wenigen Aeußerungen über Ehre, daß er Cicero's Ansicht nicht theile. Er betrachtet die Ehre als Stütze und Bedingung der Wirksamkeit des Einzelnen in der menschlichen Gesellschaft und warnt deßhalb [3]), gleichgiltig zu sein gegen das Urtheil der Menschen, besonders der Gutgesinnten. Ganz treffend leitet er von der Heilighaltung der eigenen Ehre die Würdigung der Ehre des Nächsten her. Gegen

[1]) cf. Arist. Rhet. 5. — [2]) Cicero de clar. Or. — [3]) Ambros. de off. I, 47. cf. August. de civ. Dei lib. III.

die Ehre gleichgiltig sein, sagt er, beweise entweder Hochmuth oder Ehrlosigkeit. Gerade das Moment, das Cicero als mit dem Wesen der Ehre aufs Innigste verflochten erachtet, den Ehrgeiz, oder vielmehr die Ehr- und Ruhmsucht hält der hl. Ambrosius mit dem Streben nach wahrer Ehre für unvereinbar und warnt eine Ehrenkränkung durch eine Ehrenkränkung zu rächen. Auch den Wiederruf der Ehrenkränkung findet er pflichtmäßig, wie die Ehrenrettung [1]).

## §. 23. Selbstmord.

Der Selbstmord oder die freigewollte Vernichtung des eigenen physischen Lebens hat trotz seiner Ungeheuerlichkeit von jeher Vertheidiger gefunden. Auf antikem Boden ist es besonders die Stoa, die ihren Jüngern [2]) im Selbstmorde eine Hinterpforte, wie sie sich ausdrückte, eröffnete, durch welche der Mensch aus diesem Leben fliehen dürfe, wenn er nicht mehr mit Ehren in demselben verweilen zu können vermeine. Der Selbstmord zählte sogar zu den Prärogativen des vollkommenen [3]) Weisen, so wie der Stoiker ihn sich dachte [4]). — Aber unter den heidnischen Moralphilosophen hat es auch nicht an Männern gefehlt, welche die Verwerflichkeit des Selbstmordes eingesehen und ihn verdammt haben.

Aristoteles [5]) sieht in dem Selbstmorde die schändlichste und schreiendste Verletzung der Pflicht gegen den Staat und gegen das eigene Leben. Wer sich den Tod gibt, sagt er, der ist feig, weil er nicht um des Guten willen stirbt, sondern aus Weichlichkeit der Seele, die das Unglück nicht ertragen kann [6]). Feig nennt den Selbstmörder der größte

[1]) Ambros. de off. I, 47. cf. 2 Cor. XII, 20. Rom. I, 30. 1 Petr. II, 1. Jacob. IV, 11. — [2]) Seneca ep. 58. cf. Seneca de ira III, 15. cf. Seneca ep. 78. — [3]) Seneca de benef. VII, 3. — [4]) Diog. Laert. VII, 130. — [5]) Aristot. Eth. ad Nicom. III, 7. — [6]) Arist. Eth. ad Nic. V, 15.

Feldherr des Alterthums, Cäsar [1]), wenn er spricht: es ist weichlich, nicht eine Zeit lang das Elend ertragen zu können. Leichter findet man solche, die dem Tode sich in die Arme werfen, als die den Schmerz geduldig ertragen.

Wenn in der Offenbarung sich kein direktes Verbot des Selbstmordes findet, so schützen desto mehr Gebote das eigene Leben. Schon der hl. Augustin [2]) bemerkt zum fünften Gebote des Dekaloges „du sollst nicht tödten," daß hier auch das Verbot miteinbegriffen sei, sich selbst zu tödten. Der Selbstmord ist unentschuldbar, selbst wenn er als Mittel gebraucht würde, einer Sünde zu entgehen; denn bemerkt er, die Tugend hat ihren Sitz in der Seele, es kann daher nie der Fall eintreten, daß man sich tödten müsse, um die Tugend nicht zu verlieren; denn die Seele kann kein Mensch vergewaltigen. Auch nicht wegen der Menge und Schwere der begangenen Sünden dürfe man sich tödten [3]); im Gegentheile müsse man sich in diesem Falle nothwendig erhalten, um die Sünden durch Reue büßen zu können.

Der Selbstmord ist ein dreifaches Verbrechen. Die schwerste Versündigung, die am Selbstmorde klebt, hat erst das Christenthum zum Bewußtsein gebracht: daß nämlich der Selbstmord ein Verbrechen gegen Gott, den Schöpfer und Spender alles Lebens sei. Laktantius [4]) hat den Selbstmord von dieser Seite aus betrachtet und verworfen. Die anderen zwei Seiten der Sündhaftigkeit des Selbstmordes, nämlich als eines Verbrechens gegen das eigene Sein und Interesse und dann gegen die menschliche Gesellschaft kannte auch der Heide; aber bald würdigte er die eine bald die andere der beiden Beziehungen zu wenig. So hat der Stoicismus in seiner Theorie über den Selbstmord [5]) seinem

[1]) Caesar de bell. gall. VII, 77. cf. Ambros. de off. I, 41. — [2]) Aug. de civit. Dei I, 19. cf. Hieron. sup. Jon. — [3]) Aug. de civ. Dei I, 16. cf. I, 26. — [4]) Lactant. div. inst. III, 18. — [5]) Diog. Laert. VII, 130. cf. Anton. V, 29. cf. Epistet. ench. 17. cf. Cicero de fin. III.

eigenen Principe widersprochen und dadurch faktisch die Unhaltbarkeit und Inkonsequenz seiner Ethik an den Tag gelegt. Der erste Grundsatz der Stoa, dem wir auch in Cicero's Pflichtenlehre so oft begegnen, ist „daß man der Natur gemäß lebe." Nun ist aber nichts naturwidriger als der Selbstmord; er greift ja die Natur und ihre Gesetze in dem betreffenden Individuum an; und doch entblödet sich die Stoa nicht, den Selbstmord nicht bloß für erlaubt, sondern in manchen Fällen geradezu als Pflicht zu erklären [1]). Ganz richtig bemerkt Plutarch gegen diese Ansicht der Stoa: daß sich diese Disciplin gegen das allgemeine Gefühl auflehne, und daß sich selbst tödten, Sache eines Thoren, nicht aber, wie der Stoiker meint, eines Weisen sei.

Die stoische Ansicht vom Selbstmorde mochte Cicero nicht acceptiren [2]); er fühlte ihre Inconsequenz, ließ sich aber gleichwohl von ihr beeinflussen und gerieth so in ebensoviele Widersprüche als er Aeußerungen gibt über den Selbstmord. So sagt er im Traume des Scipio [3]): Wenn nicht Gott, dessen Tempel das All' ist, dich aus den Fesseln des Körpers befreit hat, kannst du in den Himmel nicht eintreten; an einer anderen Stelle vertheidigt er den Selbstmord und sagt: da die Weltmaterie nicht von Gott geschaffen ist, so darf der Mensch sich an dieser Materie vergreifen [4]); dann bringt er wieder den Selbstmord auf Rechnung der Individualität und behauptet [5]): Die Verschiedenheit der Charaktere hat einen solch' mächtigen Einfluß auf die Bestimmung der Pflicht, daß unter gleichen Umständen dem Einen erlaubt sein kann sich zu tödten, dem Anderen nicht.

---

[1]) Diog. Laert. VII, 130. Zeno. — [2]) Seneca ep. 58. cf. de ira (Senec.) III, 15. cf. Antonin. III, 1. — [3]) Cicero in somno Scipionis. — [4]) Cicero de nat. Deor I, 12. — [5]) Cicero de off. I, 31. cf. Cicero de fin. III, 18. cf. August. de civ. Dei. I, 19. 23.

Der Selbstmord ist an [1]) sich bös und kann nie durch Nebenumstände gut werden. Zwar könnte man sagen, der heilige Ambrosius habe dem Cicero beigestimmt, weil er gesagt habe: man solle die Gelegenheit zu sterben rasch ergreifen; allein Ambrosius hat hier dem Martyrertod, nicht aber dem Selbstmorde das Wort geredet [2]). Auch setzt er ausdrücklich hinzu, wenn sich eine lobenswerthe Gelegenheit bietet ... der Selbstmord aber wäre gewiß eine solche nicht. Und wenn Ambrosius den Tod der Schmach vorzieht, so redet er vom Tode auf dem Schlachtfelde, nicht vom Selbstmorde [3]).

## §. 24. Nächstenliebe.

Die Nächstenliebe umfaßt alle Menschen, in so fern sie nach Gottes Ebenbild geschaffen und zur Seligkeit bestimmt sind [4]). Gleichwohl ist eine vom Apostel Paulus [5]) schon angedeutete Rangstufe und Reihenfolge [6]) in der Verpflichtung gegen den Einzelnen nicht ausgeschlossen. Der heilige Ambrosius nennt in Rücksicht auf das Wort des Apostels an die Galater [7]) in erster Reihe die Glaubensgenossen [8]), die von den außerhalb der Kirchengemeinschaft Stehenden Anspruch auf unsere Nächstenliebe und deren thatsächlichen Erweise erheben können; wobei aber die Anderen nicht von unserer Liebe ausgeschlossen werden dürfen. Diesen allgemeinen Charakter hatten zwar schon die heidnischen Moralphilosophen der Nächstenliebe vindicirt; aber bei der praktischen Durchführung der Pflicht der Nächstenliebe tritt uns in den heidnischen Mustern nur eine partielle Nächstenliebe entgegen. Wenn Cicero [9]) uns so viel

---

[1]) 2 Corinth. IX, 6. Gal. VI, 9. — [2]) Ambros. de off. II, 30. cf. cf. 1 Joh. III, 16. — [3]) Ambros. de off. I, 41. — [4]) Luc. XIV, 26. cf. Joh. XV, 12. — [5]) Gal. VI, 10. — [6]) Ambros. de off. I, 50. cf. Cicero de off. I, 45. — [7]) VI, 10. Gal. — [8]) Ambros. de off. I, 30. — [9]) Cicero de off. I, 4.

Schönes zu erzählen weiß von der die ganze menschliche Gesellschaft umschlingenden Nächstenliebe, welche er in dem Gesetze der Natur gründen läßt [1]), wodurch die Menschen auf gegenseitige Unterstützung angewiesen werden, so ist er doch aufrichtig genug [2]) zu gestehen: daß in der Wirklichkeit die Sache sich ganz anders verhalte; denn, sagt er, da wir vermöge unserer Natur das Gute und das Böse, welches uns widerfährt, empfinden; das hingegen, was anderen begegnet, nur durch den Verstand erfassen; da wir das Eine gleichsam vor unseren Augen, das Andere in großer Entfernung sehen, so beurtheilen wir auch ganz verschieden, was wir in ihrem Falle und was wir in dem unsrigen für Recht halten. Cicero's Pflichtenlehre ist ein thatsächlicher Beweis, wie wenig die heidnischen Moralphilosophen die Universalität der Nächstenliebe kannten. Cicero [3]) vergißt hier selbst die erste Pflicht der Nächstenliebe, die der Belehrung. Die in seiner Schrift niedergelegten Sittengesetze sind zumeist nur für die höheren Klassen berechnet; die unteren Volksklassen [4]), welche den größten Theil der Menschheit ausmachen, sind wie von Cicero vernachlässigt so von allen heidnischen Moralphilosophen [5]) mehr oder weniger stiefmütterlich berücksichtigt worden. So exclusiv ist die christliche Nächstenliebe nicht. Christus [6]) selbst wanderte umher in den Städten, Flecken und Dörfern und that Gutes den Reichen und Armen, den Großen und Kleinen. Er erweckte den einzigen Sohn der armen Wittwe zu Naim und hieß die Tochter des Synagogenvorstehers von den Todten erstehen. Seine Lehre, dieses wohlthätige Licht sollte allen Menschen aufgeschlossen werden; darum gab er seinen Jüngern den Auftrag: Gehet [7]) hin in

[1]) Cicero de off. III, 5. — [2]) Cicero de off. I, 9. — [3]) Cicero Tusc. II, 1. — [4]) Senec. ep. 95. cf. Cicero de fin. II, 12. — [5]) Lactant. div. instit. V, 19. — [6]) Luc. XIII, 22. cf. Matth. IX, 35. cf. Rom. II, 29. III, 29. — [7]) XXVIII, 19. Matth.

alle Welt und lehret alle Völker. Wenn Cicero im Bande der Blutsverwandtschaft ein Mittel ersieht, wodurch die Pflicht der Nächstenliebe erleichtert und gefördert wird, so ist das Christenthum, in welchem alle Menschen in dem Verhältnisse der Brüder und Schwestern zu einander stehen, und als Kinder eines himmlischen Vaters und als Nachkommen eines einzigen Stammvaters [1]) sich wissen, ganz dazu geeignet, die Pflicht der Nächstenliebe zu einer Universalpflicht zu machen und ihre Ausübung zu erleichtern [2]). Von dem Bewußtsein der Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes von einem Stammvater leitet auch der heilige Ambrosius den allgemeinen Charakter der Nächstenliebe her. Bedenke, o Mensch, spricht er, woher du deinen Namen hast! Offenbar von „Erde" „humus"; diese aber entreißt Niemand etwas, sondern spendet Allen Alles je nach den verschiedenen Bedürfnissen. Daher leitet sich auch humanitas = Menschlichkeit, die den Nächsten unterstützt.

Die christliche Nächstenliebe ist gegenüber der heidnischen Nächstenliebe ausgezeichnet durch die Tugend der Uneigennützigkeit. Was ist es denn Großes, wenn Cicero sagt: daß die Häuser der Vornehmen für hohe Gäste stets offen stehen sollen, um vor fremden Völkern durch Gastfreundschaft zu prunken! Eine ganz andere Seite der Nächstenliebe lehrt uns unser Kirchenlehrer kennen; wie sie sich nämlich bethätigt gegenüber den Armen, Wittwen und Waisen und den Fremdlingen jeglicher Art. Cicero hat in allen scheinbar uneigennützigen Akten des Wohlwollens gegen den Nächsten ein sehr eigennütziges Motiv im Auge: nämlich die Gunst des Volkes zu gewinnen: eine Art der Nächstenliebe, von der Christus gesagt hat, sie habe ihren Lohn schon empfangen.

---

[1]) Eph. IV, 6. cf. Rom. III, 29. cf. Ephes. III, 15. act. ap. XVII, 26. — [2]) Ambros. de off. I, 38. cf. 2. Corinth. XIII, 12.

Die öffentliche Meinung zu berücken und sich günstig zu machen, diese Absicht ersehen wir an allen Mustern heidnischer Nächstenliebe, mit denen uns Cicero bekannt macht. Die öffentliche Meinung, die Popularität, das weiß Cicero gar wohl, ist mächtig genug, den Menschen für alle Opfer zu entschädigen, die er in scheinbar uneigennütziger Nächstenliebe für das Wohl Einzelner und der Gesammtheit gebracht hat. Eine solche Nächstenliebe hat eine trübe Quelle, den Eigennutz. Eigennutz ist es aber, der, nach dem Ausspruche des göttlichen Heilandes der Nächstenliebe ihren sittlichen Werth benimmt. Die schönste Frucht der Nächstenliebe, die Freundschaft kann nicht gedeihen, wo eigennützige Absichten die Quelle der Liebe trüben. Die christliche Nächstenliebe allein kann die Freundschaft eines Pythagoras und Cicero [1]) in ihrem idealen Sinne realisiren, da im Christenthume nach den Worten des heiligen Ambrosius [2]) durch die Vereinigung in den Mysterien das gegenseitige Wohlwollen wächst und gedeiht, und der göttliche Stifter des Christenthums selbst das erhabenste Beispiel uneigennütziger Nächstenliebe durch seinen Tod für die Menschen bethätigt hat.

## §. 25. Freundschaft.

Die Freundschaft ist die Nächstenliebe, in so ferne sie ihre Wirkung auf die eine oder andere Person concentrirt und von dieser repulsirt.

Eine außerordentliche [3]) Erscheinung der Nächstenliebe, zu welcher es wegen ihres außerordentlichen Charakters auch keine Verpflichtung geben kann, ist die vollkommene Freundschaft, welche schon Cicero [4]) unterscheidet von der

[1]) Cicero de off. I, 17. cf. Hebr. XIII, 1. — [2]) Ambros. de off. I, 33. — [3]) Cicero de amicitia c. 4. cf. Cicero de fin. II, 24. cf. Tusc. V, 22. cf. Tusc. II, 16. — [4]) Cicero de off. III, 10.

gewöhnlichen Freundschaft. Insoferne letztere Erweis der pflichtmäßigen Nächstenliebe ist, muß sie, wie diese, Gegenstand der Pflicht gegen den Nächsten sein. Freundschaft ist nicht möglich ohne gegenseitige Liebe. Da Liebe das Grundgesetz [1]) des Christenthums ist, so vereinigt dasselbe alle Menschen zu einem großen Freundschaftsbunde und so erhebt sich diese universelle [2]) Freundschaft über die particulare, heidnische. Bedingung und Zweck [3]) der speciellen wie der universellen Freundschaft darf nicht verschieden, muß ein und derselbe sein. Die durch die christliche Grundtugend, die Liebe gebotene universelle Freundschaft ist in Wahrheit die von Cicero [4]) definirte, die zur Einheit gewordene Vielheit, welche in der schönsten Harmonie, durch die Religion und Nächstenliebe an ein gemeinsames Ziel hingewiesen, mit einander in Freundschaftsdiensten wetteifert. Der allgemeine Charakter des Christenthums ist allein geeignet, eine solche Vielheit der Völker aller Zonen zur Einheit zu gestalten. Das Wohl und Wehe Anderer wird der Christ, wenn er seinen Namen mit Recht tragen soll, mitempfinden, wie ein Freund Freud und Leid des Freundes mitfühlt. Seid fröhlich mit den Fröhlichen und trauert mit den Trauernden; daran soll Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebet: das sind die Worte des Heilandes in Bezug auf die Nächstenliebe. Ein solcher Gedanke mußte dem stoisch denkenden Cicero ferne gelegen sein. Der Stoiker durfte, selbst wenn er die Noth des Nächsten linderte, kein Mitleid fühlen [5]); dies wäre seiner unwürdig gewesen. Unerklärlich ist es fast, wie die Stoa dessenungeachtet von Freundschaft [6]) viel

---

[1]) Matth. X, 42. XVIII, 6. XXV, 35. Luc. X, 29 — 37. — [2]) Gal. VI, 10, 16. 1 Tim. II, 1 — 7. 1 Rom. XII, 9. — [3]) Cicero de off. III, 10. — [4]) Cicero de off. I, 17. — [5]) Epictet. ench. 16. cf. Antonin. VII, 43. Diog. Laert. VII, 123. — [6]) Cicero de nat. deor. I, 44.

Rühmens machen mag, da diese doch ohne inniges Mitgefühl nicht bestehen kann [1]). Den Grund, warum der Stoiker die Freundschaft ehrte, gibt uns derselbe Cicero, welcher in einem eigenen Buche so treffliche Gedanken über die Freundschaft niedergelegt hat [2]). Er mahnt in seiner Pflichtenlehre seinen Sohn, Freunde zu suchen, weil die Freundschaft unstreitig große Vortheile gewähre [3]). Wie bei Cicero, so gewahren wir auch bei anderen Moralphilosophen des heidnischen Alterthums, daß bei all ihrer Vorliebe zur Idealisirung und bei all' ihrem Anpreisen der Uneigennützigkeit, doch allenthalben der Pferdefuß des Egoismus und Materialismus sichtbar wird. Die christlichen Moraltheologen aber glaubten die Freundschaft von keinem anderen Gesichtspunkte in's Auge fassen zu sollen, als dem der geistigen Einigung, sowie sie von Gott gewollt ist. Nur auf religiös-sittlicher Grundlage hält der hl. Ambrosius eine Freundschaft für möglich; wer gegen Gott untreu ist, sagt er, kann nicht einem Menschen treu sein.

Freunde müssen [4]) vor Allem einig sein in ihrer religiös-sittlichen Anschauung und auf der Treue gegen Gott ihren Bund festigen. Mit dieser Voraussetzung ist auch die Frage Cicero's überflüssig gemacht, ob es erlaubt sei, den Freund vor Gericht anzuzeigen, wenn dieser ein Verbrechen zu begehen beabsichtige [5]). Dieser Fall ist unter Freunden imaginär [6]), weil unter Bösewichtern eine Freundschaft nicht bestehen kann. Die Freundschaft nennt Ambrosius eine Wächterin der Frömmigkeit und damit stellt er ihr eine Aufgabe, welche die Freundschaft als die schönste und edelste Verbindung unter Menschen erscheinen läßt und

[1]) Seneca ep. 95. — [2]) Cicero de amicitia. cf. Cicero de leg. I, 18. — [3]) Cicero de off. II, 8, 9. — [4]) Ambros. de off. III, 22. — [5]) Cicero de off. III, 10—11. — [6]) Ambros. de off. III, 22. cf. August. ad Consen.

nach welcher Beziehung Cicero dieses Bündniß nicht genug betonte. Darin liegt die höhere Weihe der christlichen Freundschaft [1]), daß der Christ den Freund um Gottes willen liebt; daß er in ihm einen Gefährten sieht [2]), der mit ihm gleiche Bahnen wandelt und nach dem gleichen Einigungspunkte, Christus, hinstrebt, indeß der Heide den Freund wegen seiner selbst liebt und in demselben einen treuen Gefährten auf der irdischen Laufbahn erblickt, der ihn unterstützt, sein Glück zu fördern.

Im Unglücke erprobt sich der Freund [3]), und den Höhepunkt erreicht die freundschaftliche Hingabe in der Aufopferung des eigenen Lebens für die Sache des Freundes [4]). Christus [5]) hat durch seinen Opfertod, den er aus Liebe zu der unglücklichen Menschheit erlitten [6]), das erhabenste Beispiel uneigennütziger Freundschaft und Liebe gegeben [7]). Der hl. Ambrosius stellt in den hl. Märtyrern Xystus und Laurentius den heidnischen Mustern erhabener Freundschaft [8]), dem Orestes und Pylades, Beispiele gegenüber, die unübertroffen von den Koryphäen heidnischer Freundschaft dastehen [9]). Orestes und Pylades, sagt der hl. Ambrosius, waren Mörder und hatten das Leben verwirkt. Der schuldlose Laurentius aber wollte aus reinster Liebe den Tod erleiden für seinen Meister, den Bischof Xystus, oder doch mit ihm sterben. — Durch die christliche Liebe, welche vermöge ihres allgemeinen Charakters kein Ansehen der Person kennt, erhält die christliche Freundschaft eine universelle Beziehung selbst auf jene, die uns übel wollen und erscheint in dieser Beziehung als:

---

[1]) Joh. XV, 14. — [2]) Ambros. de off. III, 22. cf. Petr. I, 7. — [3]) Cicero de amic. 17. cf. Cicero de off. II, 11. — [4]) Seneca ep. 9. — [5]) Ambros. de off. III, 22. cf. Eccli. XXII, 31. — [6]) 2 Corinth. XII, 15. — [7]) Joh. III, 16. cf. Joh. XI, 3—4. XV, 12. — [8]) Cicero de fin. II, 24. — [9]) Ambros. de off. I, 41. cf. Cicero de amic. c. 17.

## §. 26. Feindesliebe.

Das ist nicht die einzige Form der Gerechtigkeit, sagt Ambrosius [1]), daß wir den nicht beleidigen, der uns nicht beleidigt hat; sondern wir müssen auch dem verzeihen, der uns verletzt hat; müssen segnen, die uns fluchen [2]). Erwägt man, wie schwer es dem gekränkten Herzen fällt, den Feind, der in selbstsüchtiger, schadenfroher Weise wider uns ist, zu lieben, so erhellt daraus die Kraft des Christenthumes, die das durch die Anfeindung in uns erwachende unnatürlich-natürliche Gefühl des Hasses niederzuhalten vermag. Cicero [3]) glaubt der Nächstenliebe schon genügen zu können, wenn er als Gesetz geltend macht: daß man Niemand schade, es sei denn, daß man zuerst gereizt werde. Diesem Gedanken gegenüber spiegelt sich so recht der Geist [4]) des Christenthumes in den Worten des hl. Ambrosius [5]) ab: Man darf Niemand schaden, selbst nicht, wenn man beleidigt worden ist. Der ist sittlich gut, der mit dem Psalmisten sagen kann: Niemanden habe ich vergolten, der mir Unrecht gethan hat [6]). Was ist es Großes, wenn wir den nicht beleidigen, der uns nicht gekränkt hat!

Mit diesen Worten hat Ambrosius die Nichtigkeit der von den Moralphilosophen so hoch gehaltenen Großmuth dargethan und dem Worte des Heilandes bei Matthäus [7]) Ausdruck gegeben, wo Christus selbst den Gegensatz des Christenthums in seiner unübertrefflichen Erhabenheit der vorchristlichen Zeit gegenüber beleuchtet, wenn er sagt: Ihr habt gehört, daß es heißt, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage Euch: Liebet

---

[1]) Ambros. de off. III, 9. — [2]) Ambros. de off. I, 48. cf. 1 Corinth. IV, 12. cf. Rom. XII, 17—21. Eph. IV, 32. cf. Col. III, 13. cf. 1 Petr. III, 9. — [3]) Cicero de off. I, 7. — [4]) Matth. XVII, 35. — [5]) Ambros. de off. III, 9. — [6]) Psalm. VII, 5. — [7]) Matth. V, 43—48. cf. Gregor. in pastor.

eure Feinde, thut Gutes denen, die euch hassen, und betet für eure Beleidiger und Verfolger, auf daß ihr seid Söhne eures Vaters, der seine Sonne aufgehen heißt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Eine solche Liebe war dem Heidenthume fremd [1]). Aristoteles heißt die Feinde hassen und nennt es einen des Mannes unwürdigen Act, wenn man dem Feinde verzeiht. Erlittene Unbild nicht zu rächen, gilt ihm als ein Zeichen der Feigheit. Der Heide betete nicht nur nicht für Feinde, sondern es waren allenthalben Beschwörungen und Verfluchungen gegen den Feind gebräuchlich [2]). Soll die Liebe Tugend sein, so muß sie sich auch auf Feinde erstrecken [3]).

Die Feindesliebe muß, da sie ein Zweig der Nächstenliebe ist, wie diese universal sein. Das Motiv der Feindesliebe aber soll und kann nur der Wille Gottes sein [4]), der seine segnende Hand von seinen Gegnern nicht zurückzieht und unermüdet ist, ihnen Wohlthaten zu spenden [5]).

Cicero rühmt zwar auch die Großmuth dem Feinde gegenüber, aber diese seine Feindesliebe ist aus selbstsüchtigen, unlauteren Beweggründen entsprungen [6]). Er gebietet nur dann den Zorn gegen den Feind zurückzuhalten, wenn man so leichter seine Zwecke durchsetzen und in der Gunst des Volkes steigen [7]) könne. Was ihn auf seinem stoischen Standpunkte noch bewegen kann, gegen den Feind, wenn auch nicht Liebe zu hegen, so doch den Gleichmuth zu bewahren, ist die Apathie, die allein geeignet ist, einen Stoiker auf den Höhepunkt seiner Glückseligkeit zu heben [8]). Von diesem Gesichtspunkte aus versteht man auch

---

[1]) Aristot. Polit. VII, 16. — [2]) Cicero orat. de harusp. resp. c. 9. cf. Liv. VIII, 9. cf. Homer. Iliad. I, 37. — [3]) Ambros. de off. III, 9. — [4]) August. de conf. — [5]) Ambros. de off. I, 28. — [6]) Cicero orat. pro Marc. c. 3. cf. Seneca II, 34 de ira. — [7]) Cicero de off. I, 14 u. I, 38. cf. Seneca de dem. I, 9. — [8]) Seneca de constant. sap. c. 14.

die Worte des Stoikers Seneca [1]): Zürnt dir Jemand, so fordere ihn durch Wohlthaten heraus! Das Recht der Wiedervergeltung, das sich mit Cicero's Anschauung ganz gut verträgt, verbietet der hl. Ambrosius [2]) als den Geboten der hl. Schrift zuwiderlaufend. Cicero sanctionirt förmlich die Rache [3]) als einen Act der Gerechtigkeit, wenn sie nur nicht die Grenze der Befugniß überschreitet [4]). Er sieht darin den schönsten Beweis von Nächstenliebe gegen den Feind, daß seine Ahnen, um eine harte Idee durch einen gelinden Ausdruck zu mildern, anstatt des Wortes „perduellis", welches der eigentliche Name für „Feind" ist, das Wort „hostis" gebraucht haben, welches eigentlich nur „Fremdling" heißt [5]). Gibt es wohl, ruft er emphatisch aus, gibt es wohl einen größeren Erweis von Milde in der Denkungsart, als wenn man den, gegen welchen man kämpfen muß, nur unter dem Gesichtspunkte eines Fremden betrachtet [6])! Der hl. Ambrosius kennt einen ganz anderen [7]) Erweis der Feindesliebe in den Worten des hl. Paulus [8]): „wir segnen, die uns fluchen."

Das vorzüglichste Mittel, dessen sich die Nächstenliebe zu ihrer Bethätigung bedient, ist die

## §. 27. Wohlthätigkeit.

Sowohl die heidnischen Moralphilosophen als die christlichen Moraltheologen zählen sie unter die pflichtmäßigen Tugenden. Mit besonderer Vorliebe behandelten die Philosophen seit Sokrates die Pflicht der Wohlthätigkeit, weil sie in ihr eine Stütze der menschlichen Gesellschaft erkannten. Cicero [9]) ergeht sich in weitschweifende Erörterungen über

[1]) Seneca de benef. VII, 31. de ira II, 34. — [2]) Ambros. de off. I, 48. cf. Joh. XVIII, 22. cf. act. ap. XXIII, 23. Rom. XII, 19. cf. 1 Cor. IV, 12. — [3]) Cicero pro Murena c. 30. cf. Cicero pro Mur. c. 29. — [4]) Cicero de off. I, 11. — [5]) Cicero de off. I, 12. — [6]) Cicero de off. I, 23. Ambr. de off. I, 35. — [7]) Ambros. de off. I, 48. — [8]) 1 Cor. IV, 12. — [9]) Cicero de off. I, 15.

diese Materie und wir finden in seiner Pflichtenlehre treffliche und nüchterne Gedanken über das Wesen und den Zweck, über die Ausdehnung und Beschränkung dieser Tugend. Man darf wohl behaupten, daß diese Materie zu den gelungensten in seiner Pflichtenlehre zählt. Zwei Momente hebt er an der Wohlthätigkeit hervor[1]): 1) daß sie dem, welchem sie erwiesen wird, nütze, und Anderen nicht schade; und 2) daß sie im Verhältnisse zu dem Vermögen stehe und den Würdigen zugewendet werde.

Cicero weiß diese Tugend auf sein ethisches Princip zurückzuführen und an demselben zu prüfen und zu messen. Er spricht den Grundsatz aus[2]): „Keine Tugend ist mehr der Natur gemäß, als eben die Wohlthätigkeit." Diesen Grundsatz kann auch der Christ, in rechtem Sinne verstanden, acceptiren. Auch nach christlicher Anschauung ist die Wohlthätigkeit naturgemäß, indem der Ueberfluß dem Mangel abhilft[3]); deßhalb hat der hl. Ambrosius diese Tugend[4]) vom natürlichen Standpunkte aus, jedoch mit steter Rücksichtnahme auf Gott, behandelt und dabei sich ganz eng in Form und nicht selten auch dem Inhalte nach an Cicero angeschlossen. Er gliedert die Wohlthätigkeit in Freigebigkeit und Wohlwollen, da es nicht genüge, das Gute zu wollen, ohne es zu thun; und hinwiederum Gutes zu thun, ohne es zu wollen[5]). Reflectirend auf das Wort des Apostels: was hast du für ein Verdienst, wenn du wider Willen Gutes thust, bemerkt Ambrosius[6]): schön ist es, freigebig zu sein in der Absicht zu nützen.

Während Cicero[7]) den Wohlthätigen das Maß der Wohlthätigkeit messen und einrichten heißt je nach dem nä-

---

[1]) Cicero de off. I, 14. — [2]) Cicero de off. I, 14—15. — [3]) 2 Cor. VIII, 14. act. ap. IV, 34. cf. August. expos. psal. 147. — [4]) Ambr. de off. I, 30. — [5]) 2 Cor. IX, 7. — [6]) Ambros. de off. I, 30. — [7]) Cicero de off. I, 14.

heren oder entfernteren Verhältnisse, in welchem man zu denen steht, welchen unser Wohlwollen zu Gute kommen soll und als Grundsatz aufstellt, demjenigen soll man am meisten geben, von welchem man am meisten geliebt wird; will Ambrosius [1]), daß die Wohlthätigkeit da vorerst wirken soll, wo die Noth am größten ist, ohne deßhalb in Abrede zu stellen, daß, wenn schon bei Gott [2]) kein Ansehen der Person gilt, der Christ bei Austheilung der Wohlthaten doch zunächst den leidenden Mitchristen beispringe und den Charakter [3]) des Empfängers berücksichtige, weil der Mensch nicht in das Innere des Nächsten sehen und deßhalb betrogen werden könne [4]). Den Geist der christlichen Wohlthätigkeit, welcher in der hl. Schrift so kurz und unübertrefflich zum Bewußtsein gebracht worden ist bei Matthäus [5]): „Nicht wisse deine Linke, was die Rechte gibt" hat der hl. Ambrosius als Grundforderung der Wohlthätigkeit hingestellt, wenn sie einen Tugendcharakter haben soll [6]). Eine vollkommene Tugend, bemerkt er, ist die Wohlthätigkeit dann, wenn sie im Verborgenen gute Werke wirkt [7]). Diese Eigenschaft kennt Cicero nicht. Die Wohlthätigkeit, wie er sie in einem weitgedehnten Rahmen zur Anschauung bringt, ist nicht selten getrübt durch die Farbe des Eigennutzes [8]). Nach seinem Dafürhalten soll der Mensch bei Ausübung guter Werke Rücksicht nehmen auf den Charakter des Empfängers der Wohlthaten, dann auf seine Liebe zu uns und sein Verdienst um uns; auf seine Dürftigkeit und endlich auf den Grad seiner Verbindung mit uns; in welch letzterer Beziehung zuerst das Vaterland [9]),

---

[1]) Ambros. de off. I, 30. cf. Cicero I, 15. — [2]) cf. Aug. de civ. Dei XXI, 27. 1 Tim. V, 8. 2 Tess. III, 8. — [3]) cf. Seneca de benef. II, 16. — [4]) Ambr. I, 30. — [5]) Matth. VI, 3. — [6]) Ambros. de off. I, 30. — [7]) Chrysost. hom. 9, 27, 56 u. de Mon. cf. Seneca de benef. III, 1. — [8]) Cicero de off. I, 15. cf. Seneca debenefic. I, 6. — [9]) Cicero de off. I, 17. cf. Arist. pol. I. u. ad Nicom. VIII, 12.

dann die Eltern, sodann die Verwandten und Freunde auf unser Wohlwollen Anspruch haben. Unter all' diesen bestimmenden und leitenden Momenten, die an sich gewiß vernünftig sind, und denen wir auch bei Ambrosius wieder begegnen [1]), finden wir aber keines, welches einen anderen als bloß natürlichen Werth an sich trüge. Das Bewußtsein, welches der hl. Ambrosius seinen Lesern wach ruft: daß der Mensch nicht Eigenthümer, sondern nur Verwalter der ihm von Gott anvertrauten zeitlichen Güter ist [2]), muß den Christen abhalten, sich zu rühmen, daß er Wohlthaten spende, da er ja nicht von dem Seinigen gibt, und muß ihn den Dank auf Gott zurückbeziehen heißen, von dem alles Gute kommt und welcher der Herr aller Güter ist. Dieser Gedanke ist es auch, welcher der christlichen Tugend der Wohlthätigkeit, mit der Ambrosius uns bekannt macht, den Vorzug gibt vor der Cicero's, welcher keinen tieferen Beweggrund, als zeitliche Rücksicht für die Wohlthätigkeit angeben kann. Daß der hl. Ambrosius [3]) die freiwillige Verzichtleistung auf jeden Besitz irdischer Güter zum Besten der Armen als die vollkommenste Wohlthätigkeit hinstellt und dann doch wieder sagt: der scheint mir nicht unvollkommen zu sein, welcher gerade nicht Alles, was er besitzt, den Armen gibt, ist leicht zu erklären, wenn man weiß, daß Ambrosius durchweg der strengen Theorie huldigt.

Es war für Ambrosius schwierig, von seinem Gesichtspunkte aus die vollkommenen Pflichten, die er den κατορθώματα der Stoiker gegenübergestellt sein läßt, und die evangelischen Räthe auseinander zu halten. Während Ambrosius hinneigt, den evangelischen Rath in das Bereich der

---

[1]) Ambros. de off. I, 30. — [2]) Ambros. de off. I, 30. cf. 1 Cor. IV, 1. cf. Jac. I, 17. cf. Ambros. de Nab. 11. — [3]) Ambros. de off. I, 30. cf. 2 Cor. VIII, 10.

Pflichtmäßigkeit hereinzuziehen, kommt Cicero im Laufe der Darstellung der Wohlthätigkeit selbst bis zur Behauptung: daß Wohlthaten spenden Sache des freien Willens und daß nur die Zurückerstattung der Wohlthaten unerläßliche Pflicht sei [1]). Daraus ergibt sich ein Widerspruch, der reagirt gegen Cicero's Auffassung von der menschlichen Gesellschaft und den Pflichten gegen dieselbe. Wenn es nicht Pflicht ist, wohlthätig zu sein, so kann Cicero den, der Niemand unterstützt, dem er nichts schuldet, nicht des Verbrechens an der menschlichen Gesellschaft anklagen, weil er ja gar keine Pflicht verletzt. Sein Panegyrikus auf die Wohlthätigkeit gehört dann nicht in seine Pflichtenlehre, wenn die Wohlthätigkeit selbst nur Sache des Rathes ist. An dieser Klippe hätte Cicero sich nicht gestoßen, wenn ihn nicht stoische Denkungsart gehindert haben würde, neben den Rechtspflichten auch Liebespflichten anzuerkennen.

## §. 28. Falsche Arten der Wohlthätigkeit.

Seneka [2]) hat den Grundsatz ausgesprochen, daß es nicht die Sache sei, welche den Werth der Wohlthat bestimme, sondern die Gesinnung; denselben Gedanken hat auch der hl. Ambrosius im Geiste des Christenthums weiter ausgeführt. Es genügt nicht, sagt er [3]), Gutes zu thun, wenn dies nicht mit wohlwollender Gesinnung geschieht. Cicero nennt es Heuchelei, wenn Jemand um sich zu rühmen, sich den Schein der Wohlthätigkeit auffetzt, in der That aber nur eitle Zwecke damit verfolgt und dabei ein schlechtes Mittel zu einem scheinbar guten Zwecke nicht verschmäht [4]). Die meisten Freigebigen, bemerkt er treffend, bereichern ihre Freunde und glauben so den Ruf der Wohl-

[1]) Cicero de off. I, 15. cf. Seneca de benef. III, 1. — [2]) Seneca de benef. I, 6. cf. Epict. Arr. III, 24. cf. Matth. VI, 1. — [3]) Ambros. de off. I, 30. — [4]) Cicero de off. I, 14.

thätigkeit zu verdienen; sie sind nicht sowohl von Natur als um des Ehrgeizes willen freigebig. Keine innere Neigung treibt sie zu wohlthätigen Acten, sondern lediglich das Verlangen, Aufsehen [1]) zu machen. Diese Wohlthätigkeit hat mehr Aehnlichkeit mit Falschheit und Prahlerei, als mit der Tugend, ist also eine falsche Art der Wohlthätigkeit. Eine Norm für die Freigebigkeit gibt der Grundsatz: die Selbstliebe ist Maß der Nächstenliebe [2]). Cicero behauptet: Unsere Güte und unser Wohlwollen darf Niemanden schaden und die Freigebigkeit darf unsere Kräfte nicht überschreiten [3]). Eine falsche Art von Wohlthätigkeit würde es sein, wenn unsere Freigebigkeit unsere Kräfte übersteigen oder wenn sie Andere in ihren Rechten beschädigen würde. Ebenso wäre es eine Abart, wollte man durch Freigebigkeit den Empfänger der Wohlthat selbst gefährden. Wer Anderen zu ihrem Schaden eine Wohlthat erweist, sagt Cicero [4]), ist weder wohlthätig noch freigebig, sondern gefährlich, und der hl. Ambrosius [5]) bemerkt dazu: Gegen Schwelger freigebig und gegen Ehebrecher wohlthätig sein, damit sie desto mehr ihrem Lasterleben fröhnen können, ist keine Wohlthat [6]). Das ist keine lobenswerthe Freigebigkeit, die zum Objekte einen Vaterlandsverräther, einen Unterdrücker der Armen, Wittwen und Waisen hat. Auch das ist keine Wohlthätigkeit, wenn man dem Einen nimmt, was man dem Andern gibt. Wer Einem schadet, um dem Andern zu nützen, ist ebenso ungerecht wie der, welcher fremdes Eigenthum für sich verwendet [7]). Eine Freigebigkeit, die mit der Gerechtigkeit in Collision kommt, kann nicht Anspruch machen auf den Namen Wohlthätigkeit, weil diese

[1]) Ambros. I, 30. cf. Matth. VI, 2. cf. Tob. IV, 7. cf. Proverb. III, 9. — [2]) Seneca II, 15. de benef. — [3]) Cicero de off. I, 14. cf. Seneca de benef. I, 6. — [4]) Cicero de off. I, 14. — [5]) Ambros. de off. I, 30. cf. Seneca de benef. III, 1. — [6]) Tess. III, 8. — [7]) Cicero de off. I, 14.

selbst nur eine Seite der Gerechtigkeit ist, wie sie sich äußert in der Erfüllung der Gewissenspflicht. Mit der Verletzung der einen Tugend ist auch die andere beschädigt. Ganz richtig sagt in dieser Hinsicht Cicero [1]): Unglücklicher Weise gibt es Viele und besonders Viele unter denen, die in der Welt emporsteigen und erst nach einem Anhang sich umsehen müssen, die mit der einen Hand rauben, was sie mit der anderen verschwenderisch austheilen [2]). Sie glauben nämlich den Ruhm [3]) der Freigebigkeit zu erlangen, wenn sie auf irgend eine Art ihre Kreaturen bereichern. Dies aber ist so wenig Tugend, daß vielmehr nichts den Begriffen von Pflicht mehr widerspricht. Zu den falschen Arten der Wohlthätigkeit rechnen Cicero und Ambrosius auch die Freigebigkeit gegen Reiche [4]), von denen man Wiedervergeltung erwarten kann; Cicero aber mißbilligt diese Art der Freigebigkeit nicht, vielmehr findet er sie ganz natürlich, während Ambrosius sie scharf geißelt. Den Satz, daß man gegen Arme freigebiger sein soll, als gegen Reiche, findet Cicero sehr schön [5]); aber, ruft er aus, wer kann in der That sich rühmen, nie für den Reichen lieber Wohlwollen und Dienstgefälligkeit bethätigt zu haben, als für einen würdigen Armen. Der mächtigere Hang zieht uns dahin, wo wir am schnellsten Vergeltung hoffen können. Dieser Ausspruch Cicero's, welchen ihm die Thatsachen in den Mund gelegt, charakterisirt den niedrigen Wohlthätigkeitssinn des Heidenthums. Oder spricht nicht der Egoismus laut genug aus dem Gedanken [6]): Jedermann beeilt sich, die Acte der Wohlthätigkeit bekannt zu machen; besonders müssen wir solche Wohlthaten spenden, die von Kindern und Nachkommen verewigt werden. Diese materielle

---

[1]) Cicero de off. I, 14. — [2]) Ambros. de off. I, 30. — [3]) Plinius ep. 22. lib. I. cf. Luc. XIV, 12. — [4]) Cicero de off. I, 15. — [5]) Cicero de off. II, 20. — [6]) Cicero de off. II, 18.

Auffassung der Wohlthätigkeit hindert aber unseren Cicero nicht, einzustimmen in die Worte des Ennius: Wohlthaten, unrecht gespendet, sind, wie mich dünkt, Uebelthaten gleich.

## §. 29. Verschwendung.

In Hinsicht auf den Gebrauch der zeitlichen Güter hat man zwei Extreme zu vermeiden. Der Stagirite [1]) mahnt vor zwei Klippen, an welchen Jeder sich stoßt, der im Leben nicht die rechte Mitte zu halten weiß. Der Aufwand, sagt er, muß vernünftig und den Vermögensverhältnissen angemessen sein, sonst verfällt man in das eine Extrem, betreffend die Verwendung des irdischen Besitzthumes in verschwenderischer Weise [3]). Was Aristoteles in der Theorie über diese Materie niedergelegt, das hat Cicero [4]) in seiner Pflichtenlehre praktisch beleuchtet, indem er unterschieden hat einen Aufwand der Freigebigen und der Verschwender. Letzterer bewirthet eine ganze Stadt; läßt dem Volke Spenden reichen; stellt Stierkämpfe und Fechterspiele an und verwendet überhaupt Summen auf Dinge, die Anderen nur ein momentanes Vergnügen gewähren und nur eine vorübergehende oder vielleicht auch gar keine Dankbarkeit von Seite des Volkes beanspruchen können. Selbst seinen Verschwender wählt Cicero aus der Reihe römischer Staatsmänner, die das Volk durch solchen Aufwand [5]) bestachen, damit sie von der Volksgunst getragen zu den höchsten Aemtern gelangen konnten. In niederen Sphären sich nach Beispielen umzusehen, liegt ihm sehr ferne; für sie hat er kein warnendes Wort; für sie ist seine Pflichtenlehre nicht geschrieben und nicht berechnet. Seiner Ethik einen allgemeinen Charakter zu geben, wie Aristoteles gethan, verträgt sich nicht mit seinen Anschauungen, da er ja so gerne ver-

[1]) Arist. Eth. ad Nicom. IV, 2. — [2]) Ambros. de off. I, 30. — [3]) Cicero de off. II, 16. cf. Ambros. de off. I, 30. — [4]) Plinius VIII, 7.

gißt, daß der größte Theil der Menschen der von ihm stiefmütterlich bedachten niederen Klasse angehöre. In seiner Betrachtung über einen Verschwender fällt ihm ein, welcher Mittel er sich bedient habe, um zu den höchsten Ehrenstellen gelangen zu können und deßhalb gilt es nun, mit seiner Akkommodationstheorie sich zu verschanzen. Er greift den aristotelischen [1]) Gedanken über die Verschwendung auf und billigt ihn [2]), bemerkt aber, daß der verschwenderische Aufwand der römischen Aedilen zur Befriedigung des Volkes unerläßlich sei. Diesen luxuriösen Aufwand, den er mit dem Namen „Verschwendung" brandmarkt, glaubt er gleichwohl dadurch rechtfertigen zu können, daß er ihn sanctionirt sein läßt von der alten Sitte und Gewohnheit, als ob je eine üble Gewohnheit, und sollte sie längst heimisch sein, ein Laster entschuldigen oder gar zur Tugend machen könnte. Er billigt diesen Aufwand, obwohl er vorher dem Gedanken des Aristoteles Beifall gegeben: daß nur Sklaven daran Wohlgefallen haben, daß aber ein gesetzter Mann einen luxuriösen Aufwand niemals billigen werde, da dieser die Handlungen auf der Wage fester Grundsätze abwäge. Cicero spricht seinen Grundsatz: „der Zweck heiligt das Mittel," nicht undeutlich aus, wenn er sagt [3]): Kann man durch solche dem Volke gegebene Feste oder Geschenke, durch Bestechung des Volkes, einen wichtigen Endzweck erreichen, dann darf man den Aufwand nicht scheuen. Ich wage es nicht, sagt er, den Aufwand zu tadeln, der auf Theater, Spaziergänge u. s. w. gemacht wird. Im Allgemeinen ist die Freigebigkeit, welche Pracht oder sinnliche Lust bezweckt, fehlerhaft; unter gewissen Umständen aber kann man dazu gedrängt werden; immer jedoch muß sie den Vermögensverhältnissen angemessen und mäßig sein.

---

[1]) Aristot. Eth. ad Nicom. IV, 1—4. — [2]) Cicero de off. II, 16. — [3]) Cicero de off. II, 17.

Solch dehnbare und vage Grenzen konnte der hl. Ambrosius [1]) nicht gelten lassen. Strenge läßt er sich gegen die Verschwendung überhaupt und gegen den luxuriösen, auf Bestechung der Gemüther berechneten Aufwand insbesondere aus. Die Freigebigkeit, bemerkt er, muß mäßig sein, damit sie nicht ausarte in unnütze Verschwendung [2]). Man darf nicht einen Aufwand bethätigen, um von sich reden zu machen, sondern um der Gerechtigkeit zu genügen. Groß ist der Mann, welcher nicht durch verschwenderischen Aufwand nach irdischem Ruhme gehascht hat. Damit hat unser Kirchenlehrer die christliche Ansicht über den den eigenen Ruhm fördernden und das Volk bestechenden Aufwand, welchen Cicero so ganz ungefährlich, ja sogar für gut und nothwendig findet, ausgesprochen. In trefflicher Polemik ergeht er sich über Cicero's Laxismus in Betreff der Verschwendung und des Aufwandes um der Volksgunst willen [3]). Wer reichlich spendet, sagt er, für böse Zwecke wird gottlos genannt, und wer wohlthätig ist in einer seine Kräfte übersteigenden Weise ist ein Verschwender, es müßte denn sein, daß ein religiöser Act ihn der Rücksicht auf irdischen Besitz und dessen Verwaltung überhoben hätte. Wer auch möchte einen Menschen freigebig und wohlthätig nennen, der mit beiden Händen gibt um zu prunken und nicht um die Thränen der Armen zu trocknen!

## §. 30. Irdischer Besitz und Eigenthumsrecht.

Die in den evangelischen Räthen gründende Idee einer übergesetzlichen Vollkommenheit [4]) hat in den frühesten Zeiten des Christenthums in vielen frommen Seelen Widerhall gefunden. Viele Christen verzichteten auf allen irdischen

---

[1]) Ambros. de off. II, 21. cf. Proverb. XXI. — [2]) Ambros. de off. II, 16. — [3]) Ambros. de off. II, 20. — [4]) Matth. 9. cf. Jacob. I, 10.

Besitz, ohne deßhalb die zeitlichen Güter als etwas an sich Böses zu verwerfen [1]) wie die Pelagianer, oder die irdischen Güter zu verachten, wie Cicero aus dem Herzen der Stoiker denkend gethan hat [2]). Sobald die zeitlichen Güter als Gottes Gaben, was sie wirklich sind, aufgefaßt werden, springt die ethische Bedeutung derselben in die Augen. Dieses Bewußtsein war im Heidenthume abhanden gekommen, oder doch sehr getrübt worden und daher die verworrenen, extremen Ansichten über den Werth zeitlichen Besitzthumes [3]). Mit der Frage nach der ethischen Bedeutung der zeitlichen Güter war auch noch eine andere, die nach der Moralität des Eigenthumsrechtes nahe gelegt und Gegenstand vieler Controversen. Man unterschied nicht immer genau, ob das vom bürgerlichen und politischen Gesetze sanktionirte Recht auch vor dem Forum der Ethik bestehen könnte. Cicero ergeht sich schon über die Thatsache des Sonderrechtes und bemerkt, daß von Natur aus Alles gemeinsam [4]) und daß das Privatrecht und das Privateigenthum etwas fremdartiges sei; ein Gedanke, den der heilige Ambrosius noch mehr hervorhebt und betont. Aber sie wagten Beide nicht, Consequenzen aus ihrer Behauptung zu ziehen [5]); Cicero nicht, weil er in den Folgerungen die menschliche Gesellschaft bedroht sah und der heilige Ambrosius nicht [6]), weil er das Sondereigenthum in den abnormen Verhältnissen einer durch die Sünde corrumpirten Welt als unnatürliche Natürlichkeit anerkennen mußte. Cicero [7]) und Ambrosius erkannten jeder in seiner Art die Ungeheuerlichkeit des Communismus unter den dermaligen Verhältnissen; ja Cicero betrachtete die Beschützung des Privat-

[1]) August. ep. 157. c. Pel. epist. 157. — [2]) Cicero de off. I, 20. cf. Cicero de fin. II, 21. cf. de off. I, 42. cf. Seneca ep. 18. — [3]) Lactant. div. instit. III, 23. — [4]) August. ep. 103. cf. Prov. XVII, 6. — [5]) Cicero de off. I, 7. — [6]) Ambros. de off. I, 28. — [7]) Cicero de off. I, 7. —

Solch dehnbare und vage Grenzen konnte Ambrosius [1]) nicht gelten lassen. Strenge läßt die Verschwendung überhaupt und gegen auf Bestechung der Gemüther berechneten sondere aus. Die Freigebigkeit, bemer sein, damit sie nicht ausarte in unnü Man darf nicht einen Aufwand be reden zu machen, sondern um der gen. Groß ist der Mann, wel berischen Aufwand nach irdis Damit hat unser Kirchenlehre den den eigenen Ruhm förd den Aufwand, welchen sogar für gut und noth meisten trefflicher Polemik erg berechtigung in Betreff der Versch gewesen und daß Volksgunst willen [3]) Schuld des Menschen böse Zwecke wird der Glückseligkeit zu den in einer seine at dies von menschlicher Kraft schwender, es e heidnischen Moralphilosophen [4]). der Rücksicht , mußte in Lacedämon und die Gracchen überhoben usführbarkeit des Communismus auf eine gebig und einsehen lernen. Ein derartiger Vorschlag, um zu e sogenannten Volksmänner zu machen pflegen, zu trock s mit Mißtrauen entgegengenommen. Solchen §. en widersetzt man sich schon deßhalb, weil man aupt nicht gerne über sein Eigenthum Andere ver- läßt und dann [5]), weil man glaubt, daß mit dem er nicht das Vaterland, sondern nur habsüchtige, unter em Scheine der Uneigennützigkeit verschleierte Menschen

[1]) Cicero de off. III, 5. — [2]) Aristot. πολ. I, 2. cf. Seneca de ira II, 32. — [3]) Cicero de off. III, 6. — [4]) Seneca ep. 90. — [5]) Cicero de off. II, 23.

erden. Welcher Schatten von Billigkeit, sagt
darin, daß ein Stück Landes, das Jahre
lang in ungestörtem Besitze einer Familie
er anderen zufalle, die kein Recht dar-
Ungleichheit des Besitzes [2]), welche
drückend, für den Reichen ver-
es kein Heilmittel, das wirk-
Die Ungleichheit des Ver-
tssinn vergessen machen,
Ambrosius [4]) bemerkt:
enn was er Uebriges
leiden. Wenn Ambrosius
Erzeugniß der Usurpation auf-
, daß er damit keineswegs dem Com-
Wort reden will. Sagt er doch selbst an
en Stelle: Der Christ verachtet den Reichthum
; Gott will, daß man das Besitzthum verwalte, nicht
al hinauswerfe [6]). Allerdings ist nach dem ursprüng-
lichen Zustande die Erde Gemein-Gut Aller, aber die Sünde
hat diese primitive Ordnung gestört und so ist das Sonder-
eigenthum nun in der Unnatur natürlich geworden wie
der Tod. Gleichwohl weiß Ambrosius auch dem Privat-
besitze durch Beziehung auf Gott, den Geber alles Guten,
einen sittlichen Charakter zu geben [7]), was Cicero von
seinem materialistischen Standpunkte aus nicht vermochte.

## §. 31. Habsucht und Geiz.

Wenn der Verschwender sich an der zeitlichen Habe durch Vergeudung verfehlt, so versündigt sich der Habsüch-

[1]) Cicero de off. II, 22. — [2]) Gregor. Mag. homil. Ezechiel I, 34. — [3]) 2 Corinth. VIII, 11. — [4]) Ambros. de off. I, 30. — [5]) Ambros. de off. II, 25. — [6]) Ambros. de off. I, 30. — [7]) Ambros. de off. I, 30. cf. 2 Corinth. VIII, 1. cf. 1 Thess. IV, 11.

dann die Eltern, sodann die Verwandten und Freunde auf unser Wohlwollen Anspruch haben. Unter all' diesen bestimmenden und leitenden Momenten, die an sich gewiß vernünftig sind, und denen wir auch bei Ambrosius wieder begegnen [1]), finden wir aber keines, welches einen anderen als bloß natürlichen Werth an sich trüge. Das Bewußtsein, welches der hl. Ambrosius seinen Lesern wach ruft: daß der Mensch nicht Eigenthümer, sondern nur Verwalter der ihm von Gott anvertrauten zeitlichen Güter ist [2]), muß den Christen abhalten, sich zu rühmen, daß er Wohlthaten spende, da er ja nicht von dem Seinigen gibt, und muß ihn den Dank auf Gott zurückbeziehen heißen, von dem alles Gute kommt und welcher der Herr aller Güter ist. Dieser Gedanke ist es auch, welcher der christlichen Tugend der Wohlthätigkeit, mit der Ambrosius uns bekannt macht, den Vorzug gibt vor der Cicero's, welcher keinen tieferen Beweggrund, als zeitliche Rücksicht für die Wohlthätigkeit angeben kann. Daß der hl. Ambrosius [3]) die freiwillige Verzichtleistung auf jeden Besitz irdischer Güter zum Besten der Armen als die vollkommenste Wohlthätigkeit hinstellt und dann doch wieder sagt: der scheint mir nicht unvollkommen zu sein, welcher gerade nicht Alles, was er besitzt, den Armen gibt, ist leicht zu erklären, wenn man weiß, daß Ambrosius durchweg der strengen Theorie huldigt.

Es war für Ambrosius schwierig, von seinem Gesichtspunkte aus die vollkommenen Pflichten, die er den κατορθώματα der Stoiker gegenübergestellt sein läßt, und die evangelischen Räthe auseinander zu halten. Während Ambrosius hinneigt, den evangelischen Rath in das Bereich der

---

[1]) Ambros. de off. I, 30. — [2]) Ambros. de off. I, 30. cf. 1 Cor. IV, 1. cf. Jac. I, 17. cf. Ambros. de Nab. 11. — [3]) Ambros. de off. I, 30. cf. 2 Cor. VIII, 10.

Pflichtmäßigkeit hereinzuziehen, kommt Cicero im Laufe der Darstellung der Wohlthätigkeit selbst bis zur Behauptung: daß Wohlthaten spenden Sache des freien Willens und daß nur die Zurückerstattung der Wohlthaten unerläßliche Pflicht sei [1]). Daraus ergibt sich ein Widerspruch, der reagirt gegen Cicero's Auffassung von der menschlichen Gesellschaft und den Pflichten gegen dieselbe. Wenn es nicht Pflicht ist, wohlthätig zu sein, so kann Cicero den, der Niemand unterstützt, dem er nichts schuldet, nicht des Verbrechens an der menschlichen Gesellschaft anklagen, weil er ja gar keine Pflicht verletzt. Sein Panegyrikus auf die Wohlthätigkeit gehört dann nicht in seine Pflichtenlehre, wenn die Wohlthätigkeit selbst nur Sache des Rathes ist. An dieser Klippe hätte Cicero sich nicht gestoßen, wenn ihn nicht stoische Denkungsart gehindert haben würde, neben den Rechtspflichten auch Liebespflichten anzuerkennen.

## §. 28. Falsche Arten der Wohlthätigkeit.

Seneka [2]) hat den Grundsatz ausgesprochen, daß es nicht die Sache sei, welche den Werth der Wohlthat bestimme, sondern die Gesinnung; denselben Gedanken hat auch der hl. Ambrosius im Geiste des Christenthums weiter ausgeführt. Es genügt nicht, sagt er [3]), Gutes zu thun, wenn dies nicht mit wohlwollender Gesinnung geschieht. Cicero nennt es Heuchelei, wenn Jemand um sich zu rühmen, sich den Schein der Wohlthätigkeit auffetzt, in der That aber nur eitle Zwecke damit verfolgt und dabei ein schlechtes Mittel zu einem scheinbar guten Zwecke nicht verschmäht [4]). Die meisten Freigebigen, bemerkt er treffend, bereichern ihre Freunde und glauben so den Ruf der Wohl-

[1]) Cicero de off. I, 15. cf. Seneca de benef. III, 1. — [2]) Seneca de benef. I, 6. cf. Epict. Arr. III, 24. cf. Matth. VI, 1. — [3]) Ambros. de off. I, 30. — [4]) Cicero de off. I, 14.

thätigkeit zu verdienen; sie sind nicht sowohl von Natur als um des Ehrgeizes willen freigebig. Keine innere Neigung treibt sie zu wohlthätigen Acten, sondern lediglich das Verlangen, Aufsehen [1]) zu machen. Diese Wohlthätigkeit hat mehr Aehnlichkeit mit Falschheit und Prahlerei, als mit der Tugend, ist also eine falsche Art der Wohlthätigkeit. Eine Norm für die Freigebigkeit gibt der Grundsatz: die Selbstliebe ist Maß der Nächstenliebe [2]). Cicero behauptet: Unsere Güte und unser Wohlwollen darf Niemanden schaden und die Freigebigkeit darf unsere Kräfte nicht überschreiten [3]). Eine falsche Art von Wohlthätigkeit würde es sein, wenn unsere Freigebigkeit unsere Kräfte übersteigen oder wenn sie Andere in ihren Rechten beschädigen würde. Ebenso wäre es eine Abart, wollte man durch Freigebigkeit den Empfänger der Wohlthat selbst gefährden. Wer Anderen zu ihrem Schaden eine Wohlthat erweist, sagt Cicero [4]), ist weder wohlthätig noch freigebig, sondern gefährlich, und der hl. Ambrosius [5]) bemerkt dazu: Gegen Schwelger freigebig und gegen Ehebrecher wohlthätig sein, damit sie desto mehr ihrem Lasterleben fröhnen können, ist keine Wohlthat [6]). Das ist keine lobenswerthe Freigebigkeit, die zum Objekte einen Vaterlandsverräther, einen Unterdrücker der Armen, Wittwen und Waisen hat. Auch das ist keine Wohlthätigkeit, wenn man dem Einen nimmt, was man dem Andern gibt. Wer Einem schadet, um dem Andern zu nützen, ist ebenso ungerecht wie der, welcher fremdes Eigenthum für sich verwendet [7]). Eine Freigebigkeit, die mit der Gerechtigkeit in Collision kommt, kann nicht Anspruch machen auf den Namen Wohlthätigkeit, weil diese

[1]) Ambros. I, 30. cf. Matth. VI, 2. cf. Tob. IV, 7. cf. Proverb. III, 9. — [2]) Seneca II, 15. de benef. — [3]) Cicero de off. I, 14. cf. Seneca de benef. I, 6. — [4]) Cicero de off. I, 14. — [5]) Ambros. de off. I, 30. cf. Seneca de benef. III, 1. — [6]) Tess. III, 8. — [7]) Cicero de off. I, 14.

selbst nur eine Seite der Gerechtigkeit ist, wie sie sich äußert in der Erfüllung der Gewissenspflicht. Mit der Verletzung der einen Tugend ist auch die andere beschädigt. Ganz richtig sagt in dieser Hinsicht Cicero [1]): Unglücklicher Weise gibt es Viele und besonders Viele unter denen, die in der Welt emporsteigen und erst nach einem Anhang sich umsehen müssen, die mit der einen Hand rauben, was sie mit der anderen verschwenderisch austheilen [2]). Sie glauben nämlich den Ruhm [3]) der Freigebigkeit zu erlangen, wenn sie auf irgend eine Art ihre Kreaturen bereichern. Dies aber ist so wenig Tugend, daß vielmehr nichts den Begriffen von Pflicht mehr widerspricht. Zu den falschen Arten der Wohlthätigkeit rechnen Cicero und Ambrosius auch die Freigebigkeit gegen Reiche [4]), von denen man Wiedervergeltung erwarten kann; Cicero aber mißbilligt diese Art der Freigebigkeit nicht, vielmehr findet er sie ganz natürlich, während Ambrosius sie scharf geißelt. Den Satz, daß man gegen Arme freigebiger sein soll, als gegen Reiche, findet Cicero sehr schön [5]); aber, ruft er aus, wer kann in der That sich rühmen, nie für den Reichen lieber Wohlwollen und Dienstgefälligkeit bethätigt zu haben, als für einen würdigen Armen. Der mächtigere Hang zieht uns dahin, wo wir am schnellsten Vergeltung hoffen können. Dieser Ausspruch Cicero's, welchen ihm die Thatsachen in den Mund gelegt, charakterisirt den niedrigen Wohlthätigkeitssinn des Heidenthums. Oder spricht nicht der Egoismus laut genug aus dem Gedanken [6]): Jedermann beeilt sich, die Acte der Wohlthätigkeit bekannt zu machen; besonders müssen wir solche Wohlthaten spenden, die von Kindern und Nachkommen verewigt werden. Diese materielle

---

[1]) Cicero de off. I, 14. — [2]) Ambros. de off. I, 30. — [3]) Plinius ep. 22. lib. I. cf. Luc. XIV, 12. — [4]) Cicero de off. I, 15. — [5]) Cicero de off. II, 20. — [6]) Cicero de off. II, 18.

Auffassung der Wohlthätigkeit hindert aber unseren Cicero nicht, einzustimmen in die Worte des Ennius: Wohlthaten, unrecht gespendet, sind, wie mich dünkt, Uebelthaten gleich.

## §. 29. Verschwendung.

In Hinsicht auf den Gebrauch der zeitlichen Güter hat man zwei Extreme zu vermeiden. Der Stagirite[1]) mahnt vor zwei Klippen, an welchen Jeder sich stoßt, der im Leben nicht die rechte Mitte zu halten weiß. Der Aufwand, sagt er, muß vernünftig und den Vermögensverhältnissen angemessen sein, sonst verfällt man in das eine Extrem, betreffend die Verwendung des irdischen Besitzthumes in verschwenderischer Weise[3]). Was Aristoteles in der Theorie über diese Materie niedergelegt, das hat Cicero[4]) in seiner Pflichtenlehre praktisch beleuchtet, indem er unterschieden hat einen Aufwand der Freigebigen und der Verschwender. Letzterer bewirthet eine ganze Stadt; läßt dem Volke Spenden reichen; stellt Stierkämpfe und Fechterspiele an und verwendet überhaupt Summen auf Dinge, die Anderen nur ein momentanes Vergnügen gewähren und nur eine vorübergehende oder vielleicht auch gar keine Dankbarkeit von Seite des Volkes beanspruchen können. Selbst seinen Verschwender wählt Cicero aus der Reihe römischer Staatsmänner, die das Volk durch solchen Aufwand[5]) bestachen, damit sie von der Volksgunst getragen zu den höchsten Aemtern gelangen konnten. In niederen Sphären sich nach Beispielen umzusehen, liegt ihm sehr ferne; für sie hat er kein warnendes Wort; für sie ist seine Pflichtenlehre nicht geschrieben und nicht berechnet. Seiner Ethik einen allgemeinen Charakter zu geben, wie Aristoteles gethan, verträgt sich nicht mit seinen Anschauungen, da er ja so gerne ver-

[1]) Arist. Eth. ad Nicom. IV, 2. — [2]) Ambros. de off. I, 30. — [3]) Cicero de off. II, 16. cf. Ambros. de off. I, 30. — [4]) Plinius VIII, 7.

gißt, daß der größte Theil der Menschen der von ihm stiefmütterlich bedachten niederen Klasse angehöre. In seiner Betrachtung über einen Verschwender fällt ihm ein, welcher Mittel er sich bedient habe, um zu den höchsten Ehrenstellen gelangen zu können und deßhalb gilt es nun, mit seiner Akkommodationstheorie sich zu verschanzen. Er greift den aristotelischen [1]) Gedanken über die Verschwendung auf und billigt ihn [2]), bemerkt aber, daß der verschwenderische Aufwand der römischen Aedilen zur Befriedigung des Volkes unerläßlich sei. Diesen luxuriösen Aufwand, den er mit dem Namen „Verschwendung" brandmarkt, glaubt er gleichwohl dadurch rechtfertigen zu können, daß er ihn sanctionirt sein läßt von der alten Sitte und Gewohnheit, als ob je eine üble Gewohnheit, und sollte sie längst heimisch sein, ein Laster entschuldigen oder gar zur Tugend machen könnte. Er billigt diesen Aufwand, obwohl er vorher dem Gedanken des Aristoteles Beifall gegeben: daß nur Sklaven daran Wohlgefallen haben, daß aber ein gesetzter Mann einen luxuriösen Aufwand niemals billigen werde, da dieser die Handlungen auf der Wage fester Grundsätze abwäge. Cicero spricht seinen Grundsatz: „der Zweck heiligt das Mittel," nicht undeutlich aus, wenn er sagt [3]): Kann man durch solche dem Volke gegebene Feste oder Geschenke, durch Bestechung des Volkes, einen wichtigen Endzweck erreichen, dann darf man den Aufwand nicht scheuen. Ich wage es nicht, sagt er, den Aufwand zu tadeln, der auf Theater, Spaziergänge u. s. w. gemacht wird. Im Allgemeinen ist die Freigebigkeit, welche Pracht oder sinnliche Lust bezweckt, fehlerhaft; unter gewissen Umständen aber kann man dazu gedrängt werden; immer jedoch muß sie den Vermögensverhältnissen angemessen und mäßig sein.

---

[1]) Aristot. Eth. ad Nicom. IV, 1—4. — [2]) Cicero de off. II, 16. — [3]) Cicero de off. II, 17.

Solch dehnbare und vage Grenzen konnte der hl. Ambrosius [1]) nicht gelten lassen. Strenge läßt er sich gegen die Verschwendung überhaupt und gegen den luxuriösen, auf Bestechung der Gemüther berechneten Aufwand insbesondere aus. Die Freigebigkeit, bemerkt er, muß mäßig sein, damit sie nicht ausarte in unnütze Verschwendung [2]). Man darf nicht einen Aufwand bethätigen, um von sich reden zu machen, sondern um der Gerechtigkeit zu genügen. Groß ist der Mann, welcher nicht durch verschwenderischen Aufwand nach irdischem Ruhme gehascht hat. Damit hat unser Kirchenlehrer die christliche Ansicht über den den eigenen Ruhm fördernden und das Volk bestechenden Aufwand, welchen Cicero so ganz ungefährlich, ja sogar für gut und nothwendig findet, ausgesprochen. In trefflicher Polemik ergeht er sich über Cicero's Laxismus in Betreff der Verschwendung und des Aufwandes um der Volksgunst willen [3]). Wer reichlich spendet, sagt er, für böse Zwecke wird gottlos genannt, und wer wohlthätig ist in einer seine Kräfte übersteigenden Weise ist ein Verschwender, es müßte denn sein, daß ein religiöser Act ihn der Rücksicht auf irdischen Besitz und dessen Verwaltung überhoben hätte. Wer auch möchte einen Menschen freigebig und wohlthätig nennen, der mit beiden Händen gibt um zu prunken und nicht um die Thränen der Armen zu trocknen!

## §. 30. Irdischer Besitz und Eigenthumsrecht.

Die in den evangelischen Räthen gründende Idee einer übergesetzlichen Vollkommenheit [4]) hat in den frühesten Zeiten des Christenthums in vielen frommen Seelen Widerhall gefunden. Viele Christen verzichteten auf allen irdischen

---

[1]) Ambros. de off. II, 21. cf. Proverb. XXI. — [2]) Ambros. de off. II, 16. — [3]) Ambros. de off. II, 20. — [4]) Matth. 9. cf. Jacob. I, 10.

Besitz, ohne deßhalb die zeitlichen Güter als etwas an sich Böses zu verwerfen [1]) wie die Pelagianer, oder die irdischen Güter zu verachten, wie Cicero aus dem Herzen der Stoiker denkend gethan hat [2]). Sobald die zeitlichen Güter als Gottes Gaben, was sie wirklich sind, aufgefaßt werden, springt die ethische Bedeutung derselben in die Augen. Dieses Bewußtsein war im Heidenthume abhanden gekommen, oder doch sehr getrübt worden und daher die verworrenen, extremen Ansichten über den Werth zeitlichen Besitzthumes [3]). Mit der Frage nach der ethischen Bedeutung der zeitlichen Güter war auch noch eine andere, die nach der Moralität des Eigenthumsrechtes nahe gelegt und Gegenstand vieler Controversen. Man unterschied nicht immer genau, ob das vom bürgerlichen und politischen Gesetze sanktionirte Recht auch vor dem Forum der Ethik bestehen könnte. Cicero ergeht sich schon über die Thatsache des Sonderrechtes und bemerkt, daß von Natur aus Alles gemeinsam [4]) und daß das Privatrecht und das Privateigenthum etwas fremdartiges sei; ein Gedanke, den der heilige Ambrosius noch mehr hervorhebt und betont. Aber sie wagten Beide nicht, Consequenzen aus ihrer Behauptung zu ziehen [5]); Cicero nicht, weil er in den Folgerungen die menschliche Gesellschaft bedroht sah und der heilige Ambrosius nicht [6]), weil er das Soudereigenthum in den abnormen Verhältnissen einer durch die Sünde corrumpirten Welt als unnatürliche Natürlichkeit anerkennen mußte. Cicero [7]) und Ambrosius erkannten jeder in seiner Art die Ungeheuerlichkeit des Communismus unter den dermaligen Verhältnissen; ja Cicero betrachtete die Beschützung des Privat-

[1]) August. ep. 157. c. Pel. epist. 157. — [2]) Cicero de off. I, 20. cf. Cicero de fin. II, 21. cf. de off. I, 42. cf. Seneca ep. 18. — [3]) Lactant. div. instit. III, 23. — [4]) August. ep. 103. cf. Prov. XVII, 6. — [5]) Cicero de off. I, 7. — [6]) Ambros. de off. I, 28. — [7]) Cicero de off. I, 7. —

eigenthumes als den ersten und letzten Grund des socialen und politischen Verbandes [1]). Die Liebe nach dem Eigenthume und der Wunsch, das Seinige zu erhalten [2]), war der erste Beweggrund der bürgerlichen Gesellschaft. Der Gedanke, das Eigenthum zu sichern, bewog die zerstreuten Menschen Städte und Dörfer zu bauen, um so vereinigt sich und ihre Habe zu schützen. Diese Liebe zum Eigenthume schließt aber die Opferwilligkeit und den Patriotismus keineswegs aus [3]); gerade in den eng in sich abgeschlossenen Vereinen blüht die Opferwilligkeit am erfreulichsten. Sobald es gilt, die unter dem Blendwerke eines falschen Patriotismus gemachten Eingriffe in das Eigenthum abzuwehren, wird man dort auf den entschiedensten Widerstand stoßen, wo die sociale Vereinigung am meisten erstarkt ist. Daß ein Urzustand der Gleichberechtigung und des gemeinsamen Besitzes einmal da gewesen und daß die Wiederherstellung des durch die Schuld des Menschen verlorengegangenen Urzustandes der Glückseligkeit zu den Unmöglichkeiten zähle, soweit dies von menschlicher Kraft abhängig sei, fühlten alle heidnischen Moralphilosophen [4]). Agis, bemerkt Cicero, mußte in Lacedämon und die Gracchen in Rom die Unausführbarkeit des Communismus auf eine traurige Art einsehen lernen. Ein derartiger Vorschlag, wie ihn die sogenannten Volksmänner zu machen pflegen, wird stets mit Mißtrauen entgegengenommen. Solchen Reformen widersetzt man sich schon deßhalb, weil man überhaupt nicht gerne über sein Eigenthum Andere verfügen läßt und dann [5]), weil man glaubt, daß mit dem Opfer nicht das Vaterland, sondern nur habsüchtige, unter dem Scheine der Uneigennützigkeit verschleierte Menschen

---

[1]) Cicero de off. III, 5. — [2]) Aristot. πολ. I, 2. cf. Seneca de ira II, 32. — [3]) Cicero de off. III, 6. — [4]) Seneca ep. 90. — [5]) Cicero de off. II, 23.

bereichert werden. Welcher Schatten von Billigkeit, sagt Cicero [1]), liegt darin, daß ein Stück Landes, das Jahre und Jahrhunderte lang in ungestörtem Besitze einer Familie gewesen, plötzlich einer anderen zufalle, die kein Recht darauf hat. Gegen die Ungleichheit des Besitzes [2]), welche für den Armen allerdings drückend, für den Reichen verderblich werden kann, gibt es kein Heilmittel, das wirksam und zugleich gerecht wäre. Die Ungleichheit des Vermögens muß der Wohlthätigkeitssinn vergessen machen, sagt der Apostel [3]), und der heilige Ambrosius [4]) bemerkt: Der Reiche hat nicht Ueberfluß, denn was er Uebriges hat, gehört den Armen, die Noth leiden. Wenn Ambrosius das Privateigenthum als Erzeugniß der Usurpation auffaßt, so wissen wir, daß er damit keineswegs dem Communismus das Wort reden will. Sagt er doch selbst an einer anderen Stelle: Der Christ verachtet den Reichthum nicht [5]); Gott will, daß man das Besitzthum verwalte, nicht zumal hinauswerfe [6]). Allerdings ist nach dem ursprünglichen Zustande die Erde Gemein-Gut Aller, aber die Sünde hat diese primitive Ordnung gestört und so ist das Sondereigenthum nun in der Unnatur natürlich geworden wie der Tod. Gleichwohl weiß Ambrosius auch dem Privatbesitze durch Beziehung auf Gott, den Geber alles Guten, einen sittlichen Charakter zu geben [7]), was Cicero von seinem materialistischen Standpunkte aus nicht vermochte.

## §. 31. Habsucht und Geiz.

Wenn der Verschwender sich an der zeitlichen Habe durch Vergeudung verfehlt, so versündigt sich der Habsüch-

[1]) Cicero de off. II, 22. — [2]) Gregór. Mag. homil. Ezechiel I, 34. — [3]) 2 Corinth. VIII, 11. — [4]) Ambros. de off. I, 30. — [5]) Ambros. de off. II, 25. — [6]) Ambros. de off. I, 30. — [7]) Ambros. de off. I, 30. cf. 2 Corinth. VIII, 1. cf. 1 Thess. IV, 11.

tige an derselben durch unordentliche Liebe zum irdischen Besitzthume [1]). Während der Wohlthätige den Reichthum als Mittel schätzt, Anderen Gutes zu thun, betrachtet der Habsüchtige und der Geizhals denselben als Selbstzweck [2]). Ihr maßloses Verlangen nach Geld läßt ihnen nicht leicht ein Mittel als zu schlecht erscheinen, wenn es nur zum Gegenstande ihrer Liebe, zum Reichthum führt. Der Geizige [3]) muß nicht gerade wie der Habsüchtige nach fremdem Gute seine Hand ausstrecken; es genügt, daß er die zeitlichen Güter als Zweck betrachtet und sie als solche liebt. Nicht bloß der ist geizig, sagt der heilige Augustin [4]), der nach fremder Habe hascht, sondern auch jener, der gierig das Seine fest hält; der Habsüchtige steht unter dem Raubthiere, denn dieses raubt, wenn es Hunger hat; der Habsüchtige aber ist unersättlich.

Der Geiz ist wie ein häßliches, so ein sehr thörichtes Laster [5]); denn der Geizhals ist blind; er liebt das Geld, ohne es zu nützen. Wo der Geiz heimisch ist, da haben alle Laster, nur nicht die Verschwendung Zutritt [6]). Das Wort „Armuth" macht den Geizhals erzittern [7]). Der Friede, die Ruhe, das stille Glück hat dort keinen Herd, wo der Geiz sich eingenistet; denn im Glücke quält den Geizigen die Furcht unglücklich zu werden; und im Unglücke findet er keinen Trostgrund und muß so verzweifeln [8]).

Wenn je ein Laster so ist der Geiz zu allen Zeiten im Heidenthum wie im Christenthume — verachtet gewesen, aber dieser verachtete Gast hat doch zu jeder Zeit und bei jedem Volke ein Asyl gefunden.

---

[1]) Aug. de interpell. Job. cf. Ambros. de Naboth. — [2]) Eph. V, 6. Col. III, 5. cf. Ambros. de off. I, 39, 49. — [3]) Hugo lib. de claustro animae. — [4]) Aug. Serm. cf. de verb. Dom. — [5]) Aug. de doctr. Christ. — [6]) Aug. de lib. arbit. — [7]) Greg. mor. s. Job. 22, 31.

Seneka [1]) nennt den ergrauten Geizhals ein Ungeheuer, denn sagt er, es gibt nichts thörichteres, als sich mit desto mehr Reisebedarf zu versehen, je kürzer der Weg ist, der noch durchwandert werden soll. Viele heidnische Philosophen haben diesem Laster den Krieg angekündigt: Von Plato bis herab auf Plotin ist eine ununterbrochene Kette von Eiferern gegen den Geiz und gegen die Habsucht. Aber nicht Wenige ließen sich in der Hitze zu Behauptungen hinreißen, die in ihren Consequenzen nicht weniger schaden würden, als der Geiz selbst [2]). Am weitesten sind in dieser Hinsicht die Stoiker gegangen. Ihr Grundsatz, „man müsse die zeitlichen Güter verachten [3])" würde die Existenz der menschlichen Gesellschaft gar bald in Frage stellen.

Die Paräneſe Cicero's [4]) zeitliche Güter zu verachten, kann übrigens nicht so ernst gemeint sein; sagt er ja selbst wieder: Es gibt keinen glänzenderen Beweis von Seelenadel, als entweder gleichgiltig gegen den Reichthum sein, wenn man solchen nicht besitzt, oder wenn man ihn besitzt, denselben zu wohlthätigen Zwecken und zum Besten Anderer verwenden. Wenn Cicero [5]) das Geld verachten heißt, so thut er dies offenbar nur in Hinsicht auf den Geiz, den er für so verabscheuungswürdig erachtet, daß er selbst den Verdacht des Geizes zu fliehen seinen Lesern anempfiehlt; denn, bemerkt er [6]), kein Laster verrathe einen beschränkteren Geist als eben der Geiz. Am gefährlichsten erscheint ihm dieses Laster, wenn es Staatsmänner gefangen nimmt [7]). Ganz richtig nennt er die Habsucht an Regenten das tödtlichste Gift, weil diese die ihnen zum Schutze Anderer anvertraute Macht zur eigenen Bereicherung mißbrauchen. Denn diese täuschen auf das schändlichste das ihnen ge-

---

[1]) Seneca de mor. — [2]) Seneca ep. 33. — [3]) Cicero de off. I, 20. — [4]) Cicero de off. I, 20. — [5]) Cicero de off. II, 17. — [6]) Cicero de off. I, 20. — [7]) Cicero de off. II, 22.

schenkte Vertrauen und leisten dem Ruine des Staates Vorschub, indem sie das Vertrauen, diese Grundsäule des Staatsorganismus untergraben. Was das delphische Orakel, sagt Cicero, den Spartanern geweissagt hat: „Ihr Staat würde durch nichts als durch Habsucht zu Grunde gehen," das scheint eine Prophetie für alle reichen und mächtigen Nationen zu sein. — Als die Römer anfingen, Geld aus den eroberten Provinzen einzuschleppen, da nahm die Weichlichkeit ihren Anfang, eine Krankheit, durch welche das riesige Weltreich zusammenbrach.

Hatte schon das Heidenthum Grund genug, die Habsucht und den Geiz zu verfolgen, so weiß der Christ noch gewichtigere Gründe, diese Pestbeulen der menschlichen Gesellschaft zu hassen. Denn der Christ ersieht in der Habsucht und im Geize einen Götzendienst, indem der Geizhals und der Habsüchtige das Geld verehren, vor ihm niederfallen und so dem ersten Gebote Gottes gerade zuwider handeln.

Dringend warnt der heilige Ambrosius [1]) vor den zwei Klippen, dem Geize und der Verschwendung, indem er hinweist auf Gott, den Herrn aller Dinge, der uns zu Sachwalter über die Güter der Erde aufgestellt hat, auf daß wir sie nach seinem Willen verwalten [2]). Er weist hin auf die Nichtigkeit irdischer Güter, wenn sie nicht Mittel in der Hand des Menschen sind, sich damit die ewigen Güter zu erwerben [3]). Der Geiz ist ein thierisches Laster, bemerkt Ambrosius; das Gold in der Hand des Geizhals befleckt seinen Besitzer und nützt Anderen nichts. Gold ist das Mittel, welches den Geizigen zu Grunde richtet [4]).

---

[1]) Ambros. de off. I, 49, II, 16, II, 26. — [2]) Ambros. de off. I, 30. — [3]) Ambros de off. I, 49. cf. act. ap. XXII, 33. Hebr. XIII, 5. Matth. VI, 25. act. ap. XIX, 23. Luc. XVI, 9. 1 Tim. VI, 19. Jac. V, 1. Thess. III, 11. — [4]) Ambros. de off. II, 26. cf. Col. III, 5. Eph. V, 5.

Es ist kein Laster zu groß, wozu nicht der Geiz aufgelegt machte [1]). Wo der Geiz ist, sagt unser Kirchenlehrer, da ist weder Gerechtigkeit, noch Tapferkeit, noch Mäßigung. Mit der Habsucht und dem Geize verschwistern sich schwarze Verbrechen. Besonders befreundet ist mit ihnen der Verrath; hiefür hat Judas den schrecklichsten Beweis geliefert, indem die Habsucht ihn trieb, für dreißig Silberlinge seinen Herrn und Meister zu verrathen und an dessen Todfeinde auszuliefern.

Die Abscheulichkeit des Geizes und der Habsucht erhellt sattsam aus der allgemeinen Verachtung bei allen Völkern aller Religionen. Selbst beim römischen Volke [2]), wo der Selbstsucht und dem eigenen Interesse soviele andere Rücksichten weichen mußten, waren Geiz und Habsucht als Feinde der menschlichen Gesellschaft geächtet. Obwohl ihren Principien allzeit gehuldigt und praktische Folge gegeben wird, so wagt es doch Niemand ihr Lobredner zu werden. Hochmuth, Unkeuschheit, Fraß und Völlerei, Trägheit, Zorn, Unglaube und Aberglaube haben schon Vertheidiger gefunden, nie aber Geiz und die Habsucht. Für diese Laster hatten die Dichter der klassischen Vorzeit keine Oden, sondern nur Satiren. Horatius [3]) hat die Habgier mit einer eigenen Satire gegeißelt, indem er singt:

Wohl die Mehrzahl der Menschen, von falscher Begierde verblendet,
Sagt uns: „Nichts ist genug, weil Jeder, so viel er besitzt, gilt."
Was denn mit Solchen zu thun? — Heiß' elend ihn sein, da mit Liebe
Längst er es thut. So war, wie verlautet, ein schmutziger Reicher
Einst in Athen, der immer des Volkes nachhöhnende Stimmen
Also verachtend sprach: „Mich zischet das Volk, doch ich klatsche
Selbst mir zu Hause, sobald mein Geld ich betracht' in der Kiste."

---

[1]) Ambros. de off. I, 28, 49. cf. II, 27. III, 6. cf. Joh. XIV, 30. cf. Luc. XI, 17. cf. prov. XI, 26. — [2]) Plinius hist. nat. 33, 1. — [3]) Horat. Satir. I, 1.

Auf Säcken, von nah' und von ferne
Eurfig gehäuft, schläfst schmachtend du kaum und sie zwingen dich gleichwie
Heiliges ihrer zu schonen, sie gleichwie Gemälde zu schauen.

## §. 32. Treue im Handel und Wandel.

Der Begriff Cicero's von Redlichkeit und Treue mißt sich ab an seinem Grundsatze [1]): Jeder darf seinen eigenen Vortheil suchen, solange es ohne Beschädigung und Beeinträchtigung des Nächsten geschehen kann. Das Unrecht wird durch Verheimlichung nie Recht [2]). Der Lieblingsgedanke Cicero's „daß das sittlich Gute auch nützlich sei [3]) und umgekehrt, erleichterte ihm die Darstellung dieser Materie. Außerdem hatte das ausgezeichnete Civilrecht der Römer, das noch heut zu Tage die Grundlage unseres öffentlichen und bürgerlichen Rechtes ist, dem Cicero für seine Moral in dieser Materie vorgearbeitet [4]). Eine Klippe konnte er dabei nicht vermeiden und er hat sich wirklich an ihr gestoßen. Er wußte nämlich den idealen Gedanken „daß gut und nützlich identisch sei [5])", nicht mit der Realität zu versöhnen. Gleichwohl ist Cicero in dieser Materie der christlichen Anschauung des Ambrosius nicht allzuferne [6]); in vielen Punkten ist er ihr ganz gerecht [7]). Da der Heide von Gewissenspflichten entweder nichts wußte, oder von ihnen sich nicht binden ließ, so hatte das römische Civilrecht schon dafür gesorgt [8]), daß solche Gewissenspflichten, deren Verletzung die menschliche Gesellschaft bedrohen würde, zu Rechtspflichten gemacht wurden. So erwähnt Cicero [9])

---

[1]) Cicero de off. III, 10. — [2]) Cicero de off. III, 19. cf. Antonin. III, 4. cf. Aristot. rhet. I, 9. — [3]) Cicero de off. III, 15. cf. rhet. 2. — [4]) Cicero de off. III, 16. — [5]) Cicero de off. III, 11. III, 16. — [6]) Ambros. de off. III, 10. cf. Gregor hom. 26. — [7]) Ambros. de off. III, 6. — [8]) Cicero de off. III, 16. cf. Ambros. de off. III, 6. III, 10. — [9]) Cicero de off. III, 16.

das Gesetz: „Bei Kauf und Verkauf" müssen vom Verkäufer die Mängel an der käuflichen Sache, welche er kenne, dem Käufer angegeben werden. Ambrosius beweist aus der heiligen Schrift die Richtigkeit der römischen Rechtsforderung [1]): daß der Verkäufer die Fehler der verkäuflichen Sache angeben müsse. Was aber die christliche Redlichkeit und Treue von jener unterscheidet und auszeichnet, mit welcher uns Cicero bekannt macht, ist das Motiv [2]). Der Beweggrund, welcher den Christen Offenheit und Treue lehrt, ist ein edlerer, als der Gesetzeszwang oder das Schamgefühl [3]), das den Heiden bewog, an Treue und Glaube festzuhalten. Der Christ schämt sich mehr noch vor dem eigenen Gewissen als vor dem Volke. Cicero untersucht nur, was Recht = jus ist, aber nicht ob das, was nach dem Codex Recht ist, auch sittlich gut, auch Rechtens ist [4]). Deßhalb geräth er bald auf Schwierigkeiten, die im Rechtsbuche der Römer nicht vorgesehen sind.

Die Handelsmaximen sind meist nicht auch schon Grundsätze der Moral [5]), wenn sie auch vom bürgerlichen Rechte sanktionirt sind. Das Sprichwort, Handel leidet keine Freundschaft, beweist zur Genüge, auf welchen Principien der Handel ruhe. Wenn Cicero die Vernunft zur Schiedsrichterin der Handelspolitik macht [6]), so lauft er vor Allem Gefahr, seinem eigenen Grundsatze „daß das sittlich Gute auch nützlich sein müsse" untreu zu werden; denn die durch die Sünde getrübte Vernunft ist, wie Beispiele genug beweisen, fähig, das Utilitätsprincip zu proklamiren. * Diese Gefahr besteht zumeist im Handel. Je näher hier nämlich die Gefahr des Verlustes liegt, desto schwankender werden für den einzelnen Fall die moralischen Normen sein;

---

[1]) Jos. IX 3. — [2]) Ambros. de off. III, 10. — [3]) Aristot. rhet. I, 9. — [4]) Cicero de off. III, 24. — [5]) August. sup. Psalm. — [6]) Cicero de off. III, 16.

denn wenn überhaupt Kauf und Handel möglich sein soll, so ist damit der Uneigennützigkeit ein schmaler Spielraum gezogen [1]). Die christliche Moral wird die Beantwortung und Entscheidung in den einzelnen Fällen dem Gewissen überlassen [2]), was auch Cicero nahe legt [3]), wenn er die Formel aus dem römischen Rechtsbuche entlehnt: ex fide bona, was nach der Moraltheologie heißt „nach bestem Wissen und Gewissen.“ Wenn der Handelsmann edel genug denkt und noch andere und höhere Güter kennt, als den Gewinn, so wird er selbst den Handel mit den Forderungen der Redlichkeit und Treue in Einklang zu bringen wissen. Der heilige Ambrosius neigt in dieser Materie sich ganz zu der strengeren Ansicht hin und preßt Treue und Redlichkeit in ihrem engsten Begriffe. Einfach und wahr muß der Mensch im Handel sein, das ist sein Grundsatz [4]). Nach diesem verwirft er auch alle Bedenken der Philosophen über die Marken der Redlichkeit, welche Cicero über die Handlungsweise des Kornhändlers, der nach Rhodus Getreide fuhr, sprechen und entscheiden ließ [5]), ohne jedoch selbst festere Normen für Kauf und Handel zu geben.

## §. 33. List und Betrug.

Cicero definirt nach der Begriffsbestimmung seines Amtsgenossen Aquilius die unerlaubte List = dolus malus, als den Schein, der von der wahren Beschaffenheit der Sache oder der wahren Absicht der Handlung verschieden sei [6]). Wie in der Erörterung über die Redlichkeit und Treue stellt er sich auch in dieser Materie auf den juridischen Standpunkt. Alles, was Verstellung heißt, muß

---

[1]) Plato περὶ νομ. XI. cf. Grotius de jure belli et pac. III, 9. — [2]) Cicero de off. III, 15. — [3]) Cicero de off. III, 17. cf. Valer. Maximus VII, 2. 1. — [4]) Ambros. de off. III, 10. — [5]) Cicero de off. III, 12. — [6]) Cicero de off. III, 14.

aus dem Leben verbannt werden, weil diese die Absicht habe, das zu verbergen, was wahr ist oder glauben zu machen, was nicht wahr ist [1]). Als Wächter der Wahrheit gegenüber der List und dem Betruge stellt er das Gesetz und die Philosophie auf und bemerkt selbstgefällig [2]): Anders beseitigen die Verschmitztheit die Gesetze, anders die Philosophen. Die Gesetze reichen nur so weit als des Menschen Hände reichen; indeß die Philosophie mit der Vernunft operirt. Das Gesetz liefert also nach ihm zur Beseitigung von List und Betrug die materiellen, die Philosophie die geistigen Waffen. Daß in das Bereich der Ethik weit mehr Pflichten fallen [3]) als in das des Gesetzes und bürgerlichen Rechtes, daß es also mehr sittliche Verpflichtungen als bürgerliche gebe, wie ganz richtig Seneka bemerkt, hat auch Cicero zur Aussprache gebracht, wenn er sagt: Die Vernunft, das höhere Gesetz der Natur verbietet Handlungen, die kein Gesetz verbietet, kein Gerichtshof bestraft. Solche Pflichten, welche nicht vor den weltlichen Gerichtshof gehören, verweist Cicero [4]) vor das Forum der Vernunft und Ambrosius vor das forum internum oder das Gewissen [5]), welches wegen seines strengeren Urtheils mehr zu fürchten ist als die Strafe des weltlichen Richters. Recht treffend unterscheidet Cicero die List von der Klugheit, indem er sagt, List ist weit von Klugheit entfernt; denn die Klugheit zeigt sich nur in der Auswahl des Guten vor dem Bösen, indeß die List dem Bösen den Vorzug vor dem Guten einräumt und der heilige Ambrosius [6]) bemerkt dazu: der Weise wisse nicht einmal, was List sei. Cicero versucht es auch, das Verbot der List an seinem ethischen Principe zu messen und gelangt dabei zu

---

[1]) Cicero de off. III, 15. — [2]) Cicero de off. III, 17. — [3]) Seneca de ira 1, 27. — [4]) Cicero de off. III, 17. — [5]) Ambros. de off. III, 15. — [6]) Ambros. de off. III, 10.

der freilich ganz sonderbaren Schlußfolgerung [1]), da das bürgerliche Recht List und Betrug verbietet und die Natur die Quelle des bürgerlichen Rechtes ist; so muß es der Natur gemäß sein, daß sich Niemand des Nächsten Unwissenheit zu Nutzen mache, um sich zu bereichern. Der unseligste Irrthum ist dieser, daß in den Augen der Menschen List so oft Verstand zu sein scheint. Die Vernunft ist ihm ja sittliche Norm; diese verbietet aber die List und den Betrug, also kann nach seinem Dafürhalten List und Betrug nicht aus der Vernunft entspringen. Da ist wieder die Kreisbewegung sichtbar, die unvermeidlich bleibt so lange man nicht Gott als ethisches Princip festhält.

Ambrosius [2]) polemisirt in seiner strengen sittlichen Anschauung gegen Cicero's Unterscheidung zwischen List und Betrug oder böse List und sagt: daß das Wesen der Tugend und der Gedanke an dieselbe wie jede List, so auch jeden Betrug ausschließt und daß sich gegen jede List schon das Buch Josue [3]) erklärt hat. Er bekämpft abweichend von Cicero's Ideengange die listige Politik oder vielmehr die politische List und sagt: daß Treue und Glaube unter den Israeliten so stark gewesen, daß man gar nicht an eine Täuschung geglaubt, gar nicht an List und Betrug gedacht habe und beruft sich hiefür auf den Satz der Sprichwörter [4]): „der Unschuldige glaubt jedem Worte." Die Strafwürdigkeit der List und des Betruges zeigt uns Ambrosius an dem Schicksale des Ananias [5]) und seiner Gattin; diese hätten besser gethan, wenn sie kein Opfer gebracht, als daß sie es in betrügerischer List darbrachten. Unser Kirchenlehrer macht Wahrhaftigkeit zur unbedingten Pflicht. Zu dieser Ansicht neigt zwar auch Cicero hin. Er hat die

---

[1]) Cicero de off. III, 17. cf. Seneca 4. virt. — [2]) Ambros. de off. III, 10. — [3]) Josue IX, 3. cf. Ambros. de off. III, 11. — [4]) proverb. XIV, 15. — [5]) Act. apost. V, I.

unbedingte Pflicht der Wahrheit selbst nachdrücklich betont, aber in seiner Casuistik läßt er sich wieder von den Thatsachen irre machen und kommt zuletzt zu dem Resultate, daß die fromme List nicht unsittlich sei, eine Ansicht, die auch später die Gnostiker billigten, die aber der hl. Ambrosius [1]) geradezu verwirft nach dem Grundsatze des Herrn: Eure Rede sei Ja, Nein. Wenn das Herz „ja" sagt, soll auch der Mund „ja" sagen!

## §. 34. Der Eid.

Der Eid, oder die Anrufung Gottes [2]), als Zeugen zur Bekräftigung der Wahrheit einer Rede oder eines Versprechens ist bei den Völkern aller Zonen, aller Jahrhunderte als einer der wichtigsten und erhabensten Religionsakte betrachtet worden [3]). In soferne der Eid eine Stütze der Gerechtigkeit, eine Säule der Wahrhaftigkeit und Treue ist, gehört er auch in die Ethik. Die Eidesleistung, so selten sie auch sein soll, kann doch Gegenstand der Pflicht werden, wenn die Wahrheit gefährdet ist und die rechtmäßige Obrigkeit uns den Eid abfordert. Die Erhabenheit und Wichtigkeit des Eides legt es schon nahe, daß dessen Leistung verbunden sein soll mit größter Gewissenhaftigkeit und religiöser Scheu. Das Christenthum allein hat die Bedeutung des Eides nach seinen zwei Beziehungen — nämlich als Stütze des socialen Lebens und als einen Akt der Gottesverehrung in steter Entwicklung immer klarer erfaßt und zu würdigen gewußt, die extremen Ansichten über die Erlaubtheit desselben aber abgewiesen.

Während nämlich einige Rigoristen die Erlaubtheit des Eides anzweifelten oder ganz negirten [4]), und man sich

---

[1]) Ambros. de off. III, 9. — [2]) Hebr. VI, 16. cf. Cicero de off. III, 29. — [3]) Grotius de jure belli et pac. II, 13. cf. Aristot. rhet. 18. — [4]) Quintil. instit. orat. V, 6.

selbst noch auf christlichem Boden für die Unerlaubtheit des Eides aussprach mit Rücksicht auf das Wort des Herrn [1]): „Ihr sollt gar nicht schwören" haben mehrere Kirchenlehrer es sich angelegen sein lassen, hierüber klarere Begriffe zu verbreiten. Der heilige Chrysostomus, so sehr er gegen das leichtfertige Schwören in seinem Sprengel eiferte, hat gleichwohl zugestanden, daß man einen Eid leisten könne, ohne gegen Christi Wort zu sündigen; und der heilige Augustin [2]) erklärte den göttlichen Ausspruch über den Eid dahin, daß Christus vor Mißbrauch des Eides warne und hinweise auf die absolute Pflicht der Wahrhaftigkeit, welche den Eid überflüssig machen solle [3]). Vom nämlichen Gesichtspunkte aus betrachtet der Alexandriner Clemens den Eid [4]). Wenn es nöthig ist, wird man gewissenhaft schwören, so daß der Eidschwur ein Akt der Verehrung Gottes, des Allwissenden und Wahrhaften ist [5]).

Der Grund der Heiligkeit des Eides ist im Christenthume stets in der Heiligkeit und Wahrhaftigkeit Gottes gesehen worden. Im Heidenthume mußte ein anderer Grund für die Heiligkeit des Eides eruirt werden, denn wie schon in der Lehre vom Bösen erwähnt, hatte der Heide keinen gar zu großen Respekt vor der Heiligkeit seiner Götter. Auch die Furcht vor der Rache der Gottheit konnte den Heiden nicht bestimmen, den Eid heilig zu halten, denn die Götter können weder zürnen noch schaden [6]), das ist, sagt Cicero, eine ausgemachte Sache unter den Philosophen.

Gerechtigkeit und Treue allein geben nach Cicero's Dafürhalten dem Eide seine hohe Bedeutung; denn diese Tugenden vergötterte der Heide, stellte sie personificirt im Tempel auf, baute ihnen Altäre und zollte ihnen die höchste

[1]) Matth. V, 34. — [2]) Aug. I, 51. cf. Sueton in vit. Claud. c. 11. — [3]) Aug. de mendac. c. 5. u. 28. — [4]) Clemens. Al. strom. VII. — [5]) Rom. I, 9. cf. 1 Cor. XV, 31. cf. Gal. I, 20. cf. Matth. XXVI, 63. — [6]) Cicero de off. III, 29.

Verehrung, weil sie die Grundfesten und Schutzmauern des Socialismus, der menschlichen Gesellschaft und der Staaten sind und die Heiden aus diesen Instituten all' ihr Heil erwarteten. Je unklarer der Gottesbegriff geworden war, desto verworrener war die Auffassung des Eides; der pantheisirende Stoiker stand nicht an, die Anrufung Gottes im Eide als eine Berufung auf den eigenen Menschengeist zu bezeichnen. Beim Schwören erinnere man sich, sagt Cicero, daß man Gott zum Zeugen anrufe, das ist, soviel ich glaube, die eigene Vernunft [1]).

So die Gottheit aufgefaßt, entbehrt der Eid des religiösen Momentes und Cicero hat kein Recht mehr, den Eid eine religiöse Bekräftigung zu nennen [2]). Treue und Gerechtigkeit können dem Eide nicht den heiligen Charakter geben, weil der Eid selbst über diese Tugenden erhaben ist. Der Eid muß Treue und Gerechtigkeit schützen; sie können daher nicht die Wächterinnen des Eides sein [3]), sondern müssen selbst von diesem bewacht werden. Ein persönliches, absolutes, göttliches Wesen allein kann dem Eide jene höhere Weihe geben, die er nöthig hat, um Recht und Gerechtigkeit, Treue und Glaube in der menschlichen Gesellschaft schützen zu können. Nur die Rücksicht auf eine allwissende, gerechte Gottheit kann den Menschen bestimmen, den Eid heilig zu halten, nimmer mehr aber die vergötterte Vernunft des Cicero.

Der heilige Ambrosius hatte deßhalb an der vor ihm liegenden Schrift Cicero's über die Materie vom Eide keinen sicheren Anhaltspunkt finden können; er war sichtlich in Verlegenheit ob einer begrifflichen Darstellung des Eides. Erst seinem Schüler, dem heiligen Augustin gelang es, klare Begriffe über das Wesen des Eides zu verbreiten.

---

[1]) Cicero de off. III, 10. — [2]) Cicero de off. III, 29. — [3]) Cicero de off. III, 31.

Als der Erste, welcher heidnische Begriffe mit christlichen zusammengehalten und die heidnisch-philosophische Ethik an der christlichen Sittenlehre gemessen, konnte der heilige Ambrosius dem Eide, über welchen Religionsakt seiner Zeit die verworrensten Ideen Platz gegriffen hatten [1]), noch nicht jene entschiedene Form und Gestalt geben, die er erhalten hat, nachdem die verschiedenen extremen Ansichten über den Eid abgewiesen waren. Wir gewahren bei unserem Kirchenlehrer ein Schwanken, besonders in der Darstellung desjenigen Versprechenseides, der zum Objekte etwas Unsittliches und Unerlaubtes hat. Er wagt es nicht, geradezu ein eidliches Versprechen als nicht verpflichtend zu betrachten, wenn die versprochene Sache oder Leistung auch an sich unerlaubt ist. Er erwähnt das Beispiel [2]) von Jephte, der sich eidlich verpflichtet hatte, Gott das zum Opfer zu bringen, was ihm beim Eintritte in sein Haus zuerst begegnen würde. Er nennt dieß ein thörichtes Versprechen [3]), das Jephte bitter bereuen mußte, da ihm an der Schwelle seines Hauses seine eigene Tochter begegnete. Ich wage nicht, fährt er fort, den Jepthe anzuklagen, da er leisten sollte, was er gelobt hatte; aber es war eine beklagenswerthe Nothwendigkeit, daß er zum Kindsmörder werden mußte, um der Pflicht seines Eides zu genügen. Besser ist es, bemerkt er, nicht geloben, als das geloben, was dem, welchem gelobt wird, nicht gelöst werden soll. Wenn Ambrosius oben gesagt hat [4]), es ist besser, das Versprechen nicht zu halten, als es mit einer Schandthat zu lösen, und nun doch wieder Jephte entschuldigt, und sagt, er habe seinen Eid halten müssen, obwohl er da-

---

[1]) Quintil. instit. orat. V, 6. cf. August. de mendac. 5. u. 28. cf. Clemens. Alex. VII. strom. — [2]) Jud. XI, 31. — [3]) Ambros. de off. III, 12. — [4]) Ambros. de off. III, 12. cf. Cicero de off. III, 21. cf. Seneca ep. 60.

durch zum Mörder am eigenen Kinde geworden, so erkennt man, wie unklar Ambrosius Ansicht über die Verbindlichkeit des Versprechenseides gewesen, und wie er hinneigte, die Verpflichtung, welche der Eid auferlegt, absolut und unbedingt zu fassen.

Cicero läßt die Verbindlichkeit des Eides bedingt sein davon, daß das Objekt des Eides sittlich gut sei [1]). Phöbus, der seinem Sohne eidlich versprochen hatte, seine Bitte zu erfüllen, hätte besser gehandelt, sagt Cicero, wenn er seinen Eid nicht gehalten haben würde, weil er durch die Lösung seines Versprechens seinem Sohne das Leben raubte. Phaëton, sein Sohn nämlich, bat ihn, den Sonnenwagen besteigen zu dürfen. Kaum saß der unglückliche und unbesonnene Knabe auf demselben, da hatte ihn schon Jupiter's Blitzstrahl getroffen und getödtet. Cicero bestimmt die Verbindlichkeit des Versprechenseides nach der Norm: Jeder Eid, wobei unser Verstand das denkt, was unser Mund sagt, d. h. wo der Verstand die Verbindlichkeit des Eides einsieht, muß gehalten werden. Diesen Grundsatz acceptirt zwar der heilige Ambrosius, läßt ihn aber bei Beurtheilung der Eides-Lösung des Jephte fallen [2]) und wendet sich wieder der absoluten Auffassung zu. Nach den Grundsätzen des heiligen Chrysostomus, Augustinus oder eines Clemens kann man wohl nicht mehr schwanken, ob ein Eid verpflichte zur Lösung, da er nach ihrer Theorie nur für eine gute Sache und wenn die Noth zum Eide drängt, abgelegt werden darf. Ein unbesonnener Eid ist unsittlich seiner Leistung nach und verpflichtet nur dann, wenn die versprochene Sache oder Handlung sittlich gut ist. Nach diesem Grundsatze hätte sich die Verbindlichkeit des Eides, welchen Herodes der Herodias geschworen, leicht entscheiden lassen [3]). Ambrosius tadelt zwar den Herodes, daß er ein

[1]) Cicero de off. III, 29. — [2]) Ambrosius de off. III, 12. — [3]) Ambros. de off. III, 12.

solches Versprechen gegeben habe, und sagt, jener hätte besser gethan, meineidig zu werden, als den Johannes zu enthaupten, um sein Versprechen zu lösen, wenn, fügt er bei, man das einen Meineid heißen kann, welchen ein Betrunkener in den Reihen der Tänzerinnen geschworen hat. Er läßt es dahin gestellt sein, ob es ein Meineid gewesen wäre, ein so schändliches Versprechen nicht zu halten. Nach Cicero's ganz richtiger Ansicht dürfte ein solcher Eid nicht gehalten werden. An einem ganz ähnlichen Beispiele wie Ambrosius uns in Jephte vorgeführt hat, gibt Cicero [1]) seinem Grundsatze praktische Anwendung: Agamemnon hatte der Diana gelobt, ihr das Schönste zu opfern, was im letzten Jahre erzeugt worden wäre. Es stellte sich heraus, daß das Schönste Agamemnons eigene Tochter wäre und so opferte er, um sein eidliches Versprechen zu lösen, sein Kind. Wäre es, bemerkt Cicero, nicht besser gewesen, das Gelübde zu brechen, als eine so grausame und unnatürliche Handlung zu begehen. Diese Ansicht des Cicero, daß ein Eid nicht obligire, der nur durch eine Schandthat gehalten werden könnte, hatte ihren Grund nicht etwa in dem Umstande, daß der Römer den Eid nicht heilig hielt; wie heilig den Römern der Eid galt, erhellt schon aus der tiefen Verehrung, welche sie dem Regulus zollten, weil er den qualvollsten Tod lieber leiden wollte, als daß er seinen dem Feinde gegebenen Eid gebrochen hätte. Daß Cicero nicht jeden Eid für verbindlich erachtete, hing zusammen mit seinem ethischen Principe. Indem ein Eid, der zu einer schlechten Handlung obligiren würde, unnatürlich wäre, also dem ethischen Principe widerspräche, so konnte Cicero sich auch nicht verpflichtet fühlen, einen solchen Eid zu halten, ohne sich klar zu werden über das Moment, welches dem Eide seine bindende Kraft verleihe. Nicht die Furcht, sagt

[1]) Cicero de off. III, 29.

Cicero, sondern die Stärke der moralischen Beweggründe gibt dem Eide seine Verbindlichkeit. Diese moralischen Beweggründe sind indeß nicht rein genug, um dem Eide die ihm gebührende Weihe zu geben; sie entspringen nicht selten aus trüber Quelle. Nicht die Stärke moralischer Beweggründe, sondern die Kraft und Macht der Religion gibt dem Eide sein Gewicht.

Das religiöse Moment ist es, welches Ambrosius dem Eide vor Allem zutheilt [1]). Er sieht im Eide ein Bekenntniß der Allmacht, der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes und zählt deßhalb den Eid zu den Akten der Gottesverehrung. Solange der Eid in seinem Objekte gut und ein religiöser Akt ist, verpflichtet er, selbst auf die Gefahr hin, daß ein großer Verlust mit der Verpflichtung erwächst. Der Grundsatz „von zwei Uebeln wähle man das geringere" kann hier keine Anwendung finden, weil die Uebel in diesem Falle verschiedenem Genus angehören. Beim Abwägen physischer und moralischer Uebel fallen immer letztere schwerer in die Wagschale. Obigen Grundsatz läßt selbst Cicero vom natürlichen Gesichtspunkte aus nicht gelten [2]); denn, sagt er, von zwei Uebeln das kleinere wählen heißt so viel als lieber etwas Schändliches thun als etwas Unangenehmes leiden. Aber man höre doch einmal auf, physische Leiden als wirkliche Uebel zu betrachten. Der Schmerz ist kein Uebel, geschweige denn das größte; das ist die Ansicht aller großen Philosophen. Gibt Ambrosius auch nicht zu, daß der Schmerz gar kein Uebel sei, so stimmt er doch gerne der Ansicht Cicero's bei, daß der Schmerz nicht das größte Uebel sei und daß ein moralisches Uebel ein physisches überwiege.

[1]) Cicero de off. III, 28. — [2]) Cicero de off. III, 29.

## §. 35. Erzwungener Eid — Meineid.

Der Grundsatz Cicero's [1]): daß nur derjenige Eid verpflichte, bei welchem der Verstand das denke, was der Mund spreche, d. h. wobei man die Verbindlichkeit des Versprechens einsehe, negirt indirekt die Verbindlichkeit des erzwungenen Eides. Aber Cicero behauptet zugleich auf den Einwurf: Regulus hatte sich nicht für verbindlich erachten müssen, den Eid zu halten, da dieser ihm mit Gewalt abgedrungen wurde, daß ein wirklich tapferer Mann sich nichts durch Gewalt abdringen lasse [2]). Soviel Achtung, sagt Cicero, hatten unsere Ahnen vor dem Eide, daß sie selbst den erzwungenen Eid halten zu sollen glaubten [3]); zum Beweise führt er ein Beispiel aus der römischen Geschichte an, welches allerdings geeignet ist, auf eine hohe Vorstellung von der Heilighaltung des Eides bei den alten Römern schließen zu lassen [4]). Lucius Manlius, Sohn des Aulus, war in Anklagestand versetzt, einmal weil er die Diktatur einige Tage über die gesetzmäßige Zeit behalten; dann weil er seinen Sohn wie einen Gefangenen von aller Gesellschaft verbannt hatte. Als der Sohn des Lucius Manlius hörte, daß sein Vater seinetwegen in eine kritische Lage gerathen und in Anklagestand versetzt wäre, eilte er nach Rom zu Pomponius. Dieser, sobald der junge Titus ihm gemeldet war, glaubte, der vom Vater zu streng behandelte Sohn würde noch mit einigen Beweisstücken des Vaters Schuld erschweren, hieß die Anwesenden sich entfernen und Titus eintreten. Dieser aber zog sein Schwert und drohte unter einem Schwure, den Tribun Pomponius sofort zu tödten, wenn er ihm nicht eidlich verspräche, die Anklage gegen den Vater fallen zu lassen. Die Bestürzung des Pomponius war der Art groß, daß er den Eid leistete,

---

[1]) Cicero de off. III, 29. — [2]) Cicero de off. III, 30. — [3]) Grotius de jure belli et pacis II, 13. — [4]) Cicero de off. III, 31.

in der Volksversammlung den Vorfall berichtete und die Anklage gegen den Vater des Titus Manlius niederschlug. Daraus, daß Cicero diese That des Pomponius billigt, wird klar, daß er zur Ansicht hinneigte, man müsse auch den erzwungenen Eid halten, wenn schon sein dem Volksbewußtsein entnommener Grundsatz die Verbindlichkeit des erzwungenen Eides in Abrede stellte. Daß es unter den Römern herrschende Ansicht war, den erzwungenen Eid zu halten bestehe keine strenge Pflicht, geht sattsam aus dem Einwurfe hervor, den Cicero sich selbst macht [1]): „Regulus mußte ja nichts als verbindlich ansehen, was ihm gewaltsam abgedrungen war;“ — ein Gedanke, den Cicero nicht geradezu verwirft, wohl aber abschwächt, wenn er sagt: Ein tapferer Mann läßt sich nichts durch Gewalt abzwingen.

Was der heilige Ambrosius über die Verbindlichkeit des erzwungenen Eides geglaubt, hat er direkt nicht ausgesprochen. Aus seiner zur strengeren Auffassung hinneigenden Disciplin läßt sich wohl der Schluß ziehen, er habe auch den erzwungenen Eid für verpflichtend erachtet. Daß der unüberlegte auf eine Missethat abzielende Eid nicht gehalten werden dürfe, ist wie Cicero's [2]), so auch die Ansicht des heiligen Ambrosius [3]) und seines würdigen Schülers, des heiligen Augustin [4]). In der späterhin mehr ausgebildeten Disciplin des Christenthums trat immer bestimmter das Bewußtsein hervor: daß der Eid nicht absolut verpflichte, sondern daß die kirchliche Autorität die Wirkung des Eides durch Dispensation aufheben könne, wenn dessen Gegenstand sittlich unerlaubt ist; oder wenn die Zusage auf einem Irrthume beruht; oder wenn der Eid widerrechtlich erzwungen wurde.

---

[1]) Cicero de off. III, 30. — [2]) Cicero de off. III, 29. — [3]) Ambros. de off. III, 12. — [4]) Aug. in ser. de decoll. S. Joan.

In Bezug auf die Verletzung der aus dem Eide erwachsenden Verbindlichkeit hat Ambrosius wie Cicero den assertorischen Eid in seiner Verletzung durch den Meineid mehr betont als die Versündigung am eidlichen Versprechen durch Treubruch, obschon sie hauptsächlich in der positiven Bestimmung den Versprechenseid berücksichtigten.

Der Meineid, oder die eidliche Bekräftigung einer Aussage, von deren Unwahrheit der Schwörende überzeugt ist, oder einer Zusage, die man nicht zu halten entschlossen ist, wurde von allen Völkern verabscheut und empfindlich geahndet. Cicero betrachtete den Meineid als Frevel an der menschlichen Gesellschaft, die, wenn ihre letzte Stütze „Heilighaltung des Eides" hinweggenommen ist, zusammenstürzt und all' die Vortheile, welche wir vom socialen Leben haben, unter ihren Trümmern begräbt. Kein Schmerz ist nach Cicero's Ansicht groß genug, daß er den Menschen bestimmen könnte, meineidig zu werden. Mitten unter den Qualen der Schlaflosigkeit, bemerkt er [1]), war der Zustand des Regulus doch besser, als wenn er durch Meineid sein graues Haupt, seine consularische Würde und sein Vaterland beschimpft hätte. Verächtlich blickt er auf die Spalten der Geschichte, in denen die Thatsache verzeichnet ist, „daß zehn von Hannibal an den römischen Senat zur Auswechslung abgeschickte Gefangenen, die eidlich gelobt hatten, wieder zu Hannibal zurückzukehren, wenn die Römer den Austausch der Gefangenen nicht genehmigten, gleichwohl in Rom verblieben, vorgebend, sie hätten anders mit dem Munde, anders mit dem Herzen geschworen."

Der heilige Ambrosius [2]) hat vom christlichen Gesichtspunkte aus noch stärkere Gründe den Meineid zu verdammen; denn er sieht in demselben wie eine Pest der menschlichen Gesellschaft, so insbesonders einen Frevel gegen Gottes

[1]) Cicero de off. III, 27. — [2]) Ambros. de off. III, 10.

Majestät und Gerechtigkeit, die der Meineidige trotzig zur Rache herausfordert.

## §. 36. Beruf.

Die Natur und Eigenschaftlichkeit der menschlichen Gesellschaft erheischt ein Zusammenwirken der einzelnen Glieder zum Wohle des Ganzen und des Einzelnen. Da die Kräfte [1]) des Einzelnen nicht allgemein, sondern bedingt und beschränkt sind, so ist es natürlich, daß Jeder einen seiner Individualität [2]) entsprechenden Wirkungskreis auswähle und innerhalb desselben seine Kräfte auf die der gewählten Sphäre zugemessene Aufgabe und Arbeit concentrire. Und weil diese Wahl des künftigen Wirkungskreises oder die Berufswahl zu den wichtigsten Angelegenheiten zählt, so wird man dabei vor Allem dem Lenker der Schicksale die erste Anregung zu der einen oder anderen Lebensbahn zugestehen müssen [3]). Wir sollen, sagt der heilige Ambrosius, unsere Kräfte abwägen und die Rücksicht auf unser Seelenheil muß den letzt bestimmenden Grund der Verwendung unserer Kräfte bilden [4]). Daß nicht zeitliche Rücksichten uns bestimmen dürfen, den einen oder anderen Stand zu wählen, hat Cicero [5]) in der Mythe des Herkules am Scheidewege nahe gelegt. Er hat auch die Berufswahl in ihrer Bedeutung für das Leben des Einzelnen und in Beziehung auf die menschliche Gesellschaft vortrefflich gewürdigt und nur darin gefehlt, daß er, statt der Berufswahl religiöse Bedeutung [6]) und Motive zu geben, sie lediglich als Sache und Aufgabe der Natur aufgefaßt und ihre Wichtigkeit nach materiellen Interessen bemessen

---

[1]) Lactant. div. instit. II, 1. — [2]) Cicero de off. I, 32. cf. Seneca de tranqu. anim. c. 6. cf. Ambros. de off. I, 44. — [3]) 1 Cor. VII, 20. 1 Petr. IV, 10. — [4]) Ambros. de off. I, 44. — [5]) Cicero de off. I, 32. — [6]) 1 Cor. VII, 22.

hat [1]). Er [2]) leitet die hohe Bedeutung der Berufswahl lediglich von der Aufgabe ab, die der Einzelne der menschlichen Gesellschaft gegenüber zu leisten hat, während der heilige Ambrosius [3]) von der Berufswahl auch noch die glückliche oder unglückliche Lösung einer höheren Lebensaufgabe, die von Gott kommt und zu Gott führt, abhängig erachtet. Cicero [4]) bringt die Berufswahl in Beziehung zu seinem ethischen Principe und sagt: erste Pflicht bei der Berufswahl ist, daß man nichts wähle, was der allgemeinen Natur der Menschen und was der besonderen individuellen Natur widerspricht. Selbst wenn wir an Anderen etwas an sich Vollkommenes bemerken, dürfen wir doch unser Betragen nicht sogleich darnach umbilden; denn es hilft nichts, seiner Natur Gewalt anzuthun [5]). Cicero will damit offenbar warnen vor Ueberschätzung seiner Kräfte, deßhalb sagt er auch [6]): es ist allgemeine Pflicht, die natürlichen Anlagen des Geistes zu untersuchen und sich genaue Einsicht in seine Stärke und Schwäche zu verschaffen. Wir würden sonst weniger Klugheit beweisen in der wichtigsten Sache als die Schauspieler in einer sehr kleinlichen Angelegenheit; denn diese wählen sich nicht Rollen, die an sich die schönsten, sondern die ihnen am angemessensten sind. Was wir selbst in der Welt vorstellen, welchem Amte wir vorstehen, wonach wir unsere Lebensart einrichten wollen, das hängt, sagt Cicero [7]), von unserer Berufswahl ab. Sehr treffend bemerkt er dazu, daß der Sohn gar zu gerne in den Wirkungskreis trete, in welchem sein Vater sich schon hervorgethan habe, daß diejenigen aber, welche von niederer Abkunft sind, neue, von ihren Ahnen noch nicht betretene Bahnen zu ihrem Berufe wählen. Die Fragen, welche man sich

[1]) Cicero de off. I, 33. — [2]) Cicero I, 31 — 32. cf. Epictet ench. 59 — 60. — [3]) Ambros. de off. I, 44. — [4]) Cicero de off. I, 32. — [5]) Epictet. Arr. III, 15. — [6]) Cicero de off. I, 31. [7]) Cicero de off. I, 32.

bei der Berufswahl nach Cicero's Ansicht vorlegen soll, sind nach seiner eigenen Erklärung schwierig zu beantworten, weil wir beim Eintritte in das Jünglingsalter, wo wir uns zu einem Berufe entscheiden müssen, ohne festen Plan sind und uns durch eine momentane Neigung bestimmen lassen. So findet sich Jedermann schon früh zu einer gewissen Berufsart hingezogen, ehe er noch beurtheilen kann, welche für ihn die beste sei; er läßt sich zumeist von den Neigungen und Plänen derjenigen beeinflussen und bestimmen, die er am meisten schätzt und denen er zu gehorchen gewohnt oder selbst verpflichtet ist. Auch lassen sich Viele in der Berufswahl vom Urtheile des großen Haufens beherrschen. Sie wünschen, das in der Welt vorzustellen, was in den Augen der Meisten Glanz verleiht [1]). Wieder Andere endlich finden bei allen Schwierigkeiten, sei es durch glücklichen Zufall, sei es durch ihr natürliches Gefühl, oder den weisen Rath ihrer Eltern die rechte Bahn, ihren wahren Beruf. Doch diese bilden, bemerkt Cicero [2]), das kleinste Häuflein. Die Darstellung dieser Materie verräth gewiß große, psychologische Kenntnisse und nicht wenige den Thatsachen jeder Zeit eigene Wahrheiten, die freilich in das Bereich der von der Moral getadelten Thatsachen gehören. Zur Zeit des heiligen Ambrosius eigneten die Gedanken eines Cicero noch ganz den dermaligen Verhältnissen [3]). Der heilige Ambrosius geißelt dieselben Mißstände über Berufswahl, die schon Cicero getadelt hat. Auch unser Kirchenlehrer weist hin auf die Schwierigkeit, bei der Berufswahl sich frei zu halten von allen Einflüssen, die geeignet sind, uns untreu zu machen gegen unseren eigentlichen Beruf. Läßt Cicero aber bei dieser Wahl die Rücksicht auf die Natur entscheidend in's Gewicht fallen, so weist uns Ambrosius hin auf den göttlichen Gnadenzug und unser ewiges Heil.

[1]) Val. Max. de distinct. IX, 12. — [2]) Cicero de off. I, 33. [3]) Ambros. de off. I, 44.

## §. 37. Staat.

Der Staat [1]) oder der politische Verband einzelner Theile des Menschengeschlechtes, ist eine der Hauptgrundformen des socialen Lebens, und bestimmt, die nationalen Interessen zu wahren und die Rechte des Einzelnen und der Familie zu sichern und zu fördern [2]). Gegen eine Anstalt, die wie der Staat unsere Interessen vertritt, haben wir auch Pflichten [3]). Anders hält sich der Heide [4]) gegen den Staat verpflichtet, anders der Christ. Der Apostel Paulus sagt [5]): Jeder sei der obrigkeitlichen Gewalt unterthan; denn es ist keine Obrigkeit als von Gott, die da sind, sind von Gott verordnet. Wer der Obrigkeit widerstrebt, der widersetzt sich den Anordnungen Gottes und ladet sich selbst das Gericht auf. Seid also unterthan aus Nothwendigkeit, nicht der Strafe wegen; deßhalb entrichtet auch Abgaben u. s. w. In diesem apostolischen Worte sind alle Pflichten gegen den Staat zusammengefaßt und Motiv und Grenze der Verpflichtung gegen die Obrigkeit zur Aussprache gebracht. Der heilige Paulus verwirft die bloße Legalität und betont die Pflicht des Gehorsames gegen das Staatsoberhaupt als eine Pflicht, die, weil Gott es so will, geübt werden muß. Das ist es, was den christlichen Staaten Bestand gibt, daß die Unterthanen im Staate eine von Gott gewollte Anstalt sehen [6]). Sobald dieses Bewußtsein der Regent oder die Unterthanen verloren haben, muß das Staatsgebäude zusammenstürzen. Deßhalb haben schon die heidnischen Philosophen, selbst wenn sie die Religion für die Moral entbehrlich hielten, doch sie für unumgänglich nothwendig gefunden als Stütze des Staates [7]). Auch Cicero [8]) gesteht

---

[1]) Cicero somn. Scipionis c. 3. cf. Cicero de off. III, 16. — [2]) Cicero de off. II, 4. — [3]) Rom. XIII, 1. — [4]) Aristot. polit. III, 12. [5]) Rom. XIII, 1. — [6]) Hebr. XIII, 14. Philip. III, 20. cf. Hebr. XI, 10. — [7]) Plato *περὶτ. πολ.* 9. — [8]) Cicero de off. III, 6.

gerne zu, daß ein Staat, dem das Bewußtsein seiner göttlichen Mission abhanden gekommen und in welchem die Unterthanen nur mehr aus Furcht vor der Strafe gehorchen, daß ein solcher Staat zusammenstürzen müsse, denn, sagt er, auf Menschenfurcht läßt sich kein Staat gründen, die Furcht ist die schlechteste Stütze der Throne [1]). Obwohl Cicero nur einen Staat im Auge hat, der die Aufgabe übernimmt, die materiellen Rechte [2]) der Einzelnen zu schützen und das sociale Leben zu verschönern, so zieht er doch in diese Materie das religiöse Moment, welches wir sonst in seiner ganzen Pflichtenlehre vermissen, herein. In Begeisterung für seinen Staat erniedrigt Cicero selbst die Gottheit und wenn er die Pflichten gegen Gott früher als die ersten bezeichnet hat, so versteigt er sich nun zur Behauptung, daß die Pflichten gegen das Vaterland alle anderen Pflichten überragen [3]).

Nicht so weitläufig als Cicero ergeht sich Ambrosius [4]) über den Staat. Er berührt nur kurz die Pflichten gegen denselben da wo er von Uneigennützigkeit und dem Opfersinne spricht. Das Vaterland muß man, sagt er, mit Hintansetzung der eigenen Wohlfahrt schirmen und ihm alle seine Kräfte widmen. Er [5]) fordert Treue von den Unterthanen und Gerechtigkeit von der Obrigkeit und hat so in kurzen Zügen das Verhältniß der Glieder eines Staates trefflich gezeichnet. Wenn Ambrosius sich nicht in solche Ueberschwänglichkeiten in dieser Materie ergeht, wie Cicero, so liegt der Grund hiefür in der Anschauung, die der Christ vom Staate hat. Das Christenthum kann dem Staate nicht jene Omnipotenz vindiciren, die er auf heidnischem Boden hatte [6]). Auf dem Gebiete der Ethik gesteht ihm das

---

[1]) Cicero de off. II, 9. — [2]) Cicero de off. III, 5. — [3]) Cicero de off. III, 23. cf. Cicero de off. I, 17. — [4]) Ambros. de off. III, 23. — [5]) Ambros. de off. III, 9. — [6]) Arist. Mag. Mor. I, 1, 2, 5.

Christenthum nur mehr eine secundäre Rolle zu, während im Heidenthum fast alle ethischen Fragen auch Rechtsfragen waren und vor dem Forum des Staates erledigt werden mußten. Im Christenthume ist der Staat nicht mehr ausschließlich Wächter der Sittlichkeit; eine andere Heilsanstalt hat Christus in's Leben gerufen, um, wie der Staat für die materiellen, so für die geistigen Bedürfnisse der Menschheit zu sorgen. Während im vorchristlichen Alterthume die natürlichen und politischen Grenzen auch den Gesichtskreis begrenzten, innerhalb welchem die Idee einer Verbindung der Menschen sich realisiren sollte, hat das Christenthum diese Naturgrenzen durchbrochen und Sittengesetze aufgestellt, die überall Geltung, die allgemeinen Charakter haben sollen. Der Staat endlich galt im Heidenthume als die einzige Grundform zur Realisirung des höchsten Gutes [1]); der Christ aber sieht im Staate nur mehr Eine der Grundformen, in welchen das Reich Gottes verwirklicht werden soll. Das Staatsoberhaupt, sagt Ambrosius, steht innerhalb der Kirche, nicht über der Kirche [2]). Dieser Grundsatz gibt die Grenzmarken an, von welchen unser Kirchenlehrer, im Geiste des Christenthums den Staat aufgefaßt, seine Macht umfriedet wissen will.

Einigung und Verkörperung der zerstreuten Kräfte soll der politische Verband erzielen. Parteikämpfe, Feudalismus lockern entweder den Staatsorganismus oder hemmen dessen Entwicklung; wahre Gesittung aber, wie sie durch das Christenthum zum Bewußtsein gebracht und durch die Träger des Magisteriums in der Kirche allzeit nahe gelegt wird, festiget das innerste Leben des Staates; denn gute Sitten — gute Bürger. Die Häupter der Staaten haben keinen Grund, die christlichen Grundsätze über Bord

---

[1]) Cicero de off. I, 17. cf. Cicero de oratore I, 44. — [2]) Ambros. ep. ad Valentin.

zu werfen, denn das Christenthum gebietet: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist;“ die Unterthanen aber müssen sich desto lieber mit christlichen Principien vertraut machen, da die Geschichte ihnen sagt, daß es noch am besten ist, in einem christlichen Reiche Unterthan zu sein, denn hier ist wahre Humanität die Norm für den Regenten und Regierten. Auf christlichem Boden kann der Staat um so mehr seiner Bestimmung „die zeitlichen Interessen der einzelnen Glieder zu wahren“ gerecht werden, als ihm die Kirche zur Seite steht und für die geistigen Bedürfnisse der Mitglieder eines Staates Sorge trägt. Die mit der Leitung des Staates betrauten Männer werden um so weniger ihre Machtsphäre überschreiten und Uebergriffe machen auf das geistige Gebiet, als sie in ihrer Rechtssphäre von den geistigen Führern einer Nation nicht beeinträchtigt, sondern unterstützt werden. Mißbraucht der Staat seine physische Kraft zu Gewaltstreichen auf geistigem Gebiete, so arbeitet er selbst seinem Verfalle entgegen, weil er die Waffen gegen eine Anstalt richtet, von welcher aus sein innerstes Leben, die gute Sitte, gewährleistet wird. Der christliche Staat, der die Bestimmung hat, Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit nach ihrer äußeren Erscheinung zu wahren, ist erhaben über die Willkühr der Könige und der Völker; und es ist daher eine Sünde, wenn Könige die Verfassung verletzen und ein Frevel, wenn das Volk dieselbe gewaltsam umstoßt und ein Frevel, wenn die Völker ihre Könige stürzen, denn Regent und Regierte umschlingt ein heiliges Band im christlichen Staate.

## Corrigenda:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Seite | 8 | Zeile | 31 | Leitſtern ſtatt Leiſtern |
| „ | 16 | „ | 6 | Philoſophen ſtatt Pyiloſophen |
| „ | 18 | „ | 13 | verbrauchten ſtatt verbrauchte |
| „ | 25 | „ | 19 | lies Realiſirung |
| „ | 26 | „ | 24 | ſei ſtatt ſein |
| „ | 28 | „ | 7 | alle ſtatt Alle |
| „ | 31 | „ | 22 | oberſtem ſtatt oberſten |
| „ | 31 | „ | 24 | unſere ſtatt unſerer |
| „ | 32 | „ | 2 | abirren ſtatt abbirren |
| „ | 34 | „ | 18 | verkennt ſtatt erkennt |
| „ | 34 | „ | 30 | ward verderbt ſtatt ward verderbt worden |
| „ | 35 | „ | 19 | indem ſtatt in dem |
| „ | 35 | „ | 22 | erkennt ſtatt erkannt |
| „ | 37 | „ | 6 | naturgemäß leben ſtatt das naturgemäße Leben |
| „ | 40 | „ | 16 | ſelbſt ſtatt ſelckſt |
| „ | 40 | „ | 16 | einer ſtatt eine |
| „ | 40 | „ | 23 | Komma ſtatt Semicolon |
| „ | 42 | „ | 29 | ſeltſam ſtatt ſetlſam |
| „ | 44 | „ | 3 | zu ſtatt zur |
| „ | 45 | „ | 11 | angefangen ſtatt augefangen |
| „ | 46 | „ | 23 | und 29 Komma ſtatt Semicolon |
| „ | 47 | „ | 8 | ſittlich ſtatt ſittlich |
| „ | 47 | „ | 16 | Komma ſtatt Semicolon |
| „ | 48 | „ | 8 | zulaſſe ſtatt zulaſſen |
| „ | 64 | „ | 19 | das ſtatt daß |
| „ | 66 | „ | 18 | zeigt ſtatt zeugt |

**RETURN TO** ➡ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

| LOAN PERIOD 1 **HOME USE** | 2 | 3 |
|---|---|---|
| 4 | 5 | 6 |

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

**DUE AS STAMPED BELOW**

INTERLIBRARY LOAN
JAN 1 1 1978
UNIV. OF CALIF., BERK.
REC. ILL FEB 21 1979
RECD CIRC DEPT FEB 21

FORM NO. DD 6, 40m 10'77 UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

YB 22650

596174

BJ1205
L4

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY